

مراجعات فلسفية

في الفكر العربي الحديث

(أعلام، وقضايا، واتجاهات ومشكلات معاصرة)



مراجعات فلسفية
في
الفكر العربي الحديث

(أعلام، وقضايا، واتجاهات ومشكلات معاصرة)

نصار، عصمت
مراجعات فلسفية في الفكر العربي الحديث (أعلام، وقضايا، واتجاهات ومشكلات
معاصرة) / أ. د. عصمت نصار. - القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع / ط ١ / القاهرة:
٢٠١٨ م.

٤٦٠ ص؛ ٢١×١٤ سم

تدمك: ٦-٧٥-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨

رقم الإيداع: ٢٠١٧/٢٢٢٦٥

١- الفلسفة الإسلامية

أ- العنوان

١٨٩

دار النشر:	نيو بوك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب:	مراجعات فلسفية في الفكر العربي الحديث (أعلام، وقضايا، واتجاهات ومشكلات معاصرة)
الكاتب:	أ. د. عصمت نصار
رقم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	٢٠١٨

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت،
أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك

٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة

ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤

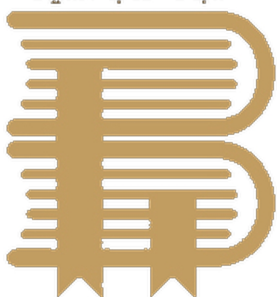
newbooknb@gmail.com

مراجعات فلسفية في الفكر العربي الحديث

(أعلام، وقضايا، واتجاهات ومشكلات معاصرة)

أ. د. عصمت نصار

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه يديل < mktba.net



2018



الإهداء

إلى..

المغترب في معية المنضوين..

الصامت بين زمرة الهاتفين..

العائد وسط القادمين..

الأنا الباقي، غير الفاني في الأنت..

والموجود الحر في هؤلاء.

أهدي هذه المراجعات



المحتويات

الموضوع	صفحة
إهداء	5
المقدمة	11
القسم الأول	
أبحاث ودراسات	17
الفصل الأول: النزعة الثيوصوفية عند أحمد ذكي أبوشادي	19
- أبوشادي ماسونيا	19
- أبوشادي والإخوان الماسونيين	25
- أبوشادي والفلسفة الماسونية	31
- النزعة الثيوصوفية	35
- الثيوصوفية وميتافيزيقا الماسونية	45
- أبوشادي بين الماسونية والثيوصوفية	56
- أبوشادي والإسلام والثيوصوفية	65
- أبوشادي من الاغتراب إلى التغريب	75
- الانتماء الثقافي والعملة	86
- حر بن عقلان	96
- دين بلا كهنة وعلمانية دون إلحاد	107

116 - علمانية المقدس وإنسانية الدين

126 - فلسفة الإلحاد

135 الفصل الثاني: مشروع الغلاييني والدفتري المفقود

135 - بين التفاؤل والتشاؤم

141 - إلهام الأمم الأخلاق

149 - بناء الفرد أولا

156 - الأخلاق والتفكير الناقد

165 الفصل الثالث: عبدالرحمن بدوي وجودي يعظ

165 - بين الفلسفة والأدب

171 - ضوابط الحرية

177 - ليبرالي ولكن

182 - نكوص أم ردة

193 الفصل الرابع: الزمكان والفلسفة والأنا الحاضر

193 - محاولة للفهم والتأمل

197 - من التأصيل إلى التبرير

211 - من التفسير والاستيعاب إلى إثبات الذات والحضور الفاعل

223 الفصل الخامس: التطرف والإرهاب في الثقافة الإسلامية المعاصرة

223 - الجنوح مفهومه وأسبابه

232 - التطرف الديني في ضوء نظرية المؤامرة

235 - مفاهيم ومعتقدات موروثية والتطرف الديني

241	- التطرف الديني والعنف السياسي
242	- التطرف الديني وأكذوبة داعش
245	- التطرف الديني والإبداع
247	- أيديولوجيا العنف والتطرف الديني
251	- العنف والتطرف الديني ومستقبل الإسلام
254	-- في حرية الفكر والتساجل والحوار يكمن العلاج
257	- آداب الحوار واجب شرعي وحرية الاختلاف مكفولة في الإسلام
261	الفصل السادس: وصية حمار بين النقد الساخر وفلسفة الضحك
261	- ثورة وتمرد
262	- نص دعوة جحا
265	- كلمات الوفود
268	- كلمة ممثلي الفكر الإسلامي
271	- بين الفكر والواقع
275	- في التاريخ والحضارة
282	- بين السياسة والفن والأدب
289	- بين العلم والفلسفة
	القسم الثاني
299	أحاديث وحوارات
301	الإرهاب وتجديد الخطاب الفلسفي المصري المعاصر

- 319 الإسلام الحقيقي في مواجهة الإرهاب (27): الفلسفة ومخاطبة الغرب
- 325 الإسلام ليس ثورة لأنه نسق إلهي لا فعل بشري
- 339 الخطاب الحالي زائف ولا ينتمي إلى أصل الإسلام
- 351 من يرفع لواء الجماعة ينضو تحت راية التطرف
- القسم الثالث
- 365 مقالات
- 367 مقاهي القاهرة ودورها في تثقيف الرأي العام
- 383 منابر شاغرة وأحشاء ثائرة (قراءة في الواقع الثقافي العربي)
- 395 نحو استراتيجية للدراسات الفلسفية في مصر والعالم العربي
- 399 الرفق والعدل وميزان التقييم وأخلاقيات التعلم
- 405 الخطاب المدلس وسفر التخوين
- 409 مختال فخور رغم أنفه!
- 413 جحا يبحث عن هدية لماما
- 417 عودة إلى فلسفة السؤال
- 421 قضية التجديد ومعوقات الطرح والمعالجة
- 427 مراجعات لمفاهيم في ميدان التعليم
- 433 الشباب والكراسي والبرنامج الرئاسي
- 437 الحياء في الدين والسياسة والفن
- 459 كتب للمؤلف

المقدمة

لم يشغل مصطلح المراجعات الفلسفية (Revisions' Philosophy) موقعه - الذي يستحقه - على مائدة البحث الفلسفي، ولم تدرجه معظم المعاجم المتخصصة ضمن موادها. وذلك على الرغم من عنايتها بالمصطلحات التي

انبثقت منه أو احتواها في جوفه؛ مثل الشرح والتفسير والتأويل والتأكد من سلامة أسس المناهج وكذا الرؤى النقدية للقراءات المعاصرة. فجميع تلك المصطلحات لا تعدو أن تكون ماصدقات لمفهوم المراجعة.

فقد نزع النهضويون والمجددون من الفلاسفة بداية من «هيرقليطس» إلى «جاك دريدا»، إلى أن القيمة الحقيقية للعقل تكمن في قدرته على المراجعة الحرة بمنأى عن السلطات السابقة التي حددت معاني الكلمات وفسرت العبارات وأولت النصوص ووجهت القراءات. فإن العقلية الناقدة المبدعة هي وحدها القادرة على المراجعة. لذا نجد فرنسيس بيكون وديكارت يناشدان العلماء ضرورة تطبيق آلية المراجعة لاختبار معارفهم ومشاهداتهم.

وقد ذهب التجريبيون بداية من جابر بن حيان، وابن الهيثم، وإخوان الصفا، ثم فرنسيس بيكون إلى ضرورة مراجعة ما علق في الذهن من معارف

وأخبار ومعتقدات قبل أن نشرع في تأسيس المعرفة العلمية على أسس حقيقية مستمدة من الواقع. فالعقل البشري أشبه بالمرآة التي لا تقوم بوظيفتها كاملة إلا إذا تم صقلها صقلاً تاماً حتى تزول عنها الأوساخ ثم توجيهها التوجيه المناسب نحو الضوء، الأمر الذي يمكنها من ظهور الشيء المراد رؤيته ظهوراً كاملاً على سطحها؛ وهذا ما ينطبق على العقل إذ يجب أولاً أن يبدأ الإنسان بتطهير عقله مما علق به من أوهام تعوق تفكيره السليم حتى يمكنه التوجه نحو المعرفة اليقينية ثم يُمكن العقل صاحبه من المعرفة الصحيحة بالفعل. وتكمن المراجعة في عمليتي تنظيف المرآة حتى لا ينعكس على سطحها أشياء غير موجودة في الواقع بفعل ما حاق بها من فساد، ثم مراجعة المعارف الذهنية المتوهمة التي اختزنها العقل دون تدقيق أو نقد أو شك. وصفوة القول أن المراجعة عند بيكون هي المدخل الرئيس الذي لا غنى عنه للوصول للحقيقة العلمية والآلية الأقوم لتنقية الذهن من أوهامه.

وإذا ما انتقلنا إلى ديكرت فسوف نجده يلح في جل كتبه (مقال في هداية الذهن، التأمّلات، ومقال عن المنهج) على ضرورة مراجعة المعارف الذهنية التي اختزنها العقل من الموروث الثقافي أو المعارف الحسية أو المقولات الذهنية غير المتسقة، وذلك عن طريق الشك في مصداقيتها ثم نقد سياقاتها. وذلك عن طريق خطوات أربعة أولها عدم قبول الغامض والملتبس والمعتم من المصطلحات والأفكار والمعتقدات، وقبول ما هو واضح ومتميز بذاته أي بديه، ثم تحليل مضمون ما سلمنا بصحته من الأفكار، ثم إعادة ترتيبه، وأخيراً مراجعة ما استقر العقل على صحته من حيث الشكل والمضمون ثم إحصاء الأفكار الصحيحة وإدخالها ثانياً للذهن باعتبارها معارف معقولة وأقرب إلى اليقين منها إلى الشك. فيقول ديكرت في كتاب هداية الذهن

«لا أستطيع عندما يكون لدي سلسلة من الروابط أن أحدد بدقة إذا كنت أتذكرها كلها، لذلك يجب علي أن أعيد النظر فيها مرات عدة بحركة متصلة من حركات الفكر حتى إذا تصورت إحداها بالحدس والبديهة انتقلت منها إلى غيرها وهكذا إلى أن أتبين كيف يمكنني الانتقال من رابطة إلى رابطة بسرعة لا تدع مجالا للذاكرة فأحصل بمثل هذا على حدس للكل في وقت واحد». ويقول في كتابه مقال عن المنهج، عن القاعدة الرابعة «أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الوافية ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث». ويحدثنا في كتابه التأملات، عن المراجعة باعتبارها ملكة ناقدة قادرة على الاستقصاء والتحليل والوصول إلى الحقائق متسقة الأجزاء، وتكشف في الوقت نفسه عن علة الأخطاء التي يمكن للذهن أن يقع فيها بفعل السلطات السائدة أو المعارف الزائفة. ويضيف أن عملية الإثبات أو النفي والحكم على الأفكار التي يحويها الذهن لا يمكن وقوعها إلا بإرادة حرة، فيقول «لكي نثبت أو ننفي الأشياء التي يفرضها الذهن علينا ولكي نقدم عليها أو نحجم عنها، إنما نتصرف بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطا من الخارج يملينا ذلك التصرف».

والخلاصة أن ديكرت لم ينظر لقاعدة المراجعة على إنها آلية للتأكد من صحة خطوات منهجه، بل كانت نظريته أشمل وأوسع إذ جعل المراجعة الركن الرئيس لإثبات صحة الحكم والاستنتاج والاستنباط وإزالة اللبس والغموض من مفاهيمنا وأذهاننا، وذلك إذا ما توفر فيها ثلاث خصائص هي: الأناة والروية، الشمول والإحاطة، النظام والترتيب.

وإذا ما انتقلنا إلى معنى آخر من معاني المراجعة ألا وهو الشرح، فإننا سوف ندرك أن معظم الكتب التي أُدرجت في هذا الباب لا تخلو من الجودة والأصالة والابتكار فلم تكن مجرد كتب مفسرة أو راصدة للمعاني والدلالات بل كانت مقومة ومنقحة وحاوية لوجهة نظر الشارح فيما تحمله من رؤى وأفكار ومعارف، وأقرب الأمثلة على ذلك كتاب الشكوك على جالينوس لأبي بكر الرازي، وكتاب الشكوك على بطليموس للحسن بن الهيثم، وشروح ابن النفيس لكتب ابن سينا، وشروح ابن رشد لكتب أرسطو.

أما المراجعات بمعنى التأويل فيمكننا التماسها في كتابات فيلون السكندري في مراجعته لنصوص التوراة ومحاولاته حل العديد من المشكلات اللاهوتية عن طريق التأويل الرمزي؛ وكذا كتابات هيدجر عن التأويل باعتباره أداة للوصول إلى معنى الفهم ووضع المعايير للفهم الصحيح للألفاظ والمعاني والدلالات في ضوء الواقع المعيش.

ولا يخرج التحقيق والقراءات النقدية عن كونهما بعض ثمار المراجعة، فإن في تحقيقاتنا للنصوص التراثية يعمد العقل إلى التحري والدقة وإعمال الذهن في استجلاء المعاني والدلالات الخفية، ويقوم بفحص الوقائع والأحداث لتقويمها وتأصيلها ثم يقوم بعرض مضمون النص وشرح أبعاده الثقافية وتوضيح أهميته في الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه ثم تبيان مدى أحقيته في الإحياء ثانية. أما القراءات النقدية على تشعباتها المعاصرة لا تعدو أن تكون إبداعا يعبر عن وجهة نظر المتلقي وليس مجرد تلخيصا لمحتويات المقروء وأفكاره ومضامينه.

وصفوة القول إننا أحوج ما نكون لتفعيل مصطلح المراجعة، ليس في دراساتنا الفلسفية والعلمية فحسب بل في جل نواحي حياتنا، بداية من الموروث والمقدس إلى ما نعتقد في صدقه من أخبار وتفسيرات للأحداث والمواقف، وذلك إذا ما أردنا إصلاح ما نعانیه من فساد في الأذواق والقيم وأكاذيب في الأقوال والأخبار وضلالات في الفتاوى والأحكام واستبداد في التصورات والرؤى.



أما هذا الكتاب فهو يشتمل على ثلاثة أقسام:

خصصنا القسم الأول منه لمراجعات في النزعات والتصورات والرؤى، وذلك في كتاباتنا عن أحمد ذكي أبوشادي والماسونية والفلسفة الثيوصوفية، ومشروع الغلاييني الإصلاحية، ورؤية عبدالرحمن بدوي ومفهومه للوجودية؛ ثم انتقلنا إلى المراجعة بمعنى إعادة القراءة وذلك في تناولنا لقضية الزمان والمكان، ثم جعلنا من المراجعة آلية لتفسير ظاهرة التطرف والإرهاب في الفكر الإسلامي المعاصر، وأخيرا اتخذنا من المراجعة سبيلا للنقد الساخر والتقويم في حديثنا عن وصية حمار.

أما القسم الثاني فخصصناه للأحاديث والحوارات، انصبت جميعها حول القضايا المعاصرة التي تشغل العقل الجمعي في ميدان الفكر والفلسفة والسياسة والعقيدة.

أما القسم الثالث والأخير فجمعنا فيه أطرف المقالات وأكثرها أثرا في حياتنا المعاصرة، وكان نصيب المراجعة فيها الأكبر إذ ناقشت فيها العديد من قضايا التعليم والقيم الأخلاقية والثقافة السائدة.

ولا يفوتني عزيزي القارئ إلا أن أدعوك مخلصاً إلى تفعيل آلية المراجعة بكل معانيها خلال تصفحك لفصول هذا الكتاب.

أ. د. عصمت نصار

القاهرة 9 / 9 / 2017

القسم الأول

أبحاث ودراسات

الفصل الأول

النزعة الثيوصوفية عند أحمد ذكي أبوشادي

أبو شادي ماسونيًّا

لقد عرف المثقفون أحمد ذكي أبو شادي (1892م - 1955م) الطبيب واللغوي والشاعر، غير أنَّ الكثيرين لم يقفوا على كتاباته النثرية التي تكشف عن الوجه الآخر لهذا الكاتب الذي انتقل به إلى ميدان الفلسفة والنقد وأتون المثاقفة التي ساجل على سفوده الأزهريين المتعصبين والعلمانيين الملحدتين، وأعلن انتصاره للعلم والتصوف العملي والماسونية، وسوف نحاول خلال مقالات متتابعة الكشف عن آرائه وما خلفته من أثر في حياتنا الثقافية والفلسفية.

فقد ذهب أبو شادي في كتابه «البنية الحرة، خطرات عن الماسونية» - الذي صدر عام 1926م بمناسبة تدشين المحفل الماسوني «البدر المنير»؛ الذي ترأسه في بورسعيد - إلى أنَّ الماسونية تقام على أسس من العرفان والعلم والتسامح والإخاء بين البشر، والتعاون بينهم، والاعتراف بوجود الله؛ مهندس الكون وصاحب ميزان العدالة والمساواة بين البشر، وهي تسعى إلى تحقيق أكبر قدر من السعادة الإنسانية على هذه الأرض؛ وذلك تحت

مظلة فسيحة من القيم الراقية والمحبة والوفاء والفضيلة في كل ما يكلف به الإنسان أو يختاره بمحض إرادته الحرة من أفعال.

كما نزع إلى أنَّ الماسونيّة هي التي تبعث في الأنفس فضيلة القناعة؛ ولا سيما بين الأغنياء وأصحاب الأعمال؛ وعليه نجده يصرّح بأن الأمم الفاضلة والراقية والساعية إلى التقدّم والرخاء هي التي تجزل العطاء لعمالها؛ فتحسن أجورهم ومعاشهم وسكنتهم، الأمر الذي يدفعهم إلى الإخلاص والتفاني فيما يقومون به من أعمال في شتى المرافق، فعين الرضا هي التي تدفع اليد العاملة إلى الإبداع واللمسة الجمالية، ذلك فضلاً عن التقنية العالية والجودة في الإنتاج؛ فيقول: «ليس من شك في أنَّ وطننا العزيز من أحوج المواطنين لبث الماسونيّة ونشر روحها والاستئثار بها.... فمن يتحدث بعد ذلك عن أنَّ الماسونيّة شيء كمالي في مصر - بل لا موجب لها - إنما يخطئ خطأ عسواء، ولا يعرف من أحوال أمته شيئاً؛ فإنَّ من أسس التعاليم الماسونيّة الحرّية والإخاء والمساواة - بأكمل معانيها، ونحن في حاجة لنشر وتطبيق كل ذلك في مصر، ومن الحرّية أن نحصل على استقلالنا، ويجب أن يبدأ الاستقلال من القرية».⁽¹⁾

ويحذر أبو شادي من مظاهر الظلم الاجتماعي وتجاهل المهمشين وإهمال أحوال الفقراء؛ ولا سيما الفلاحين، فمن أخطر المشاعر خطراً على الأمة هو ذلك اليأس إذا ما تملك من أنفس المعوزين فيدفعهم ذلك إلى الانتحار هرباً من إحساسهم بالاغتراب والغربة في ذلك العالم الذي لا يرقق بهم أو يقودهم إلى ثورة غير مأمونة العواقب؛ وذلك لأنها تحمل بين طياتها كل

(1) أحمد زكي أبوشادي: البناية الحرة، خطرات عن الماسونية، المطبعة السلفية، مصر، 1926، ص15.

شرار الغضب والحقد والظلم والثأر من الذين أفسدوا ميزان العدالة وسرقوا مكيال المساواة، ويقول: «أن الاستقلال الثابت المتين هو الذي يبدأ بالقرية وبالفلاح؛ ليجعل منه رجلاً عاملاً نشيطاً قوياً صحيح الجسم مثقف العقل يعيش في رغد من العيش، لا ترهقه الديون، ولا تستغله المصارف والبنوك لمصلحتها.

لهذا كان واجباً على رؤساء هذا البلد ومفكره أن يعنوا عناية خاصة بالفلاح، وأن يبذلوا جهودهم في ترقيته ورفع مستواه من الوجهة الخلقية والعلمية والمالية والصحية والصناعية، فكل خطوة تخطى في هذا السبيل إنما تقرب الأمة يقيناً من مطلبها المقدس وغايتها القصوى»⁽¹⁾.

ويضيف أبو شادي إنَّ السلام الاجتماعي الذي نسعى إلى تحقيقه في مصر ينبغي أن يبدأ بإصلاح حال العمال والفلاحين، ليس ذلك لأنهم السواد الأعظم من ثروتنا البشرية؛ بل لأنهم القوة الحقيقية الكامنة التي بمقدورها إسقاط النظم وحماتها وتنفيذ المشروعات والمخططات أو إفسادها، وعليه: فالحكومات الواعية هي التي تعمل من أجل ارتقاء هذه الطبقة وإنقاذها من مجاهل التهميش وقسوة الغلاء، وأغلال الفقر والجهل والمرض.

فلنعلم أنَّ غاية الماسونية هي السلام بأوسع معانيه؛ وذلك للقضاء على الصراع الديني والطائفي والمذهبي، والعزوف عن العراك السياسي والتساجل الحزبي، فإن السلام الذي تنشده الماسونية يكمن في ذلك الثالوث الذي لا تختلف حوله الأديان، ولا رجالات الساسة، ولا المصلحين الاجتماعيين؛ فالعدالة والحرية والمساواة وما يتبع هذا الثالوث من فضائل وقيم تتمثل في

(1) المرجع نفسه، ص 18.

التسامح والحب والتعاون؛ فكل ذلك من شأنه أن يثبت أركان مظلة السلام العالمي المنشود.

ومن ثم يجب على المحافل الماسونية المصرية التنسيق فيما بينها لتحقيق ذلك الهدف - أعني السلام الاجتماعي والسياسي والطائفي.

ولا ينبغي علينا الإصغاء لأبواق المشككين والطاعنين في نوايانا بحجة أن بعض تعاليمنا لا تخلو من الأسرار، فهذا ليس عيباً ولا يشكل خطراً ما دامت المقاصد معلنة والغايات معروفة والأهداف تتحقق على أرض الواقع؛ ويقول: «ليس في الماسونية كما تعلمون من سرّ سوى المحافظة على رابطة العشيرة ومتانتها وإبعاد الأجانب الأنانيين الجهلاء الذين حكمت الوراثة السيئة عليهم، وهيهات تصلحهم التعاليم، فالغرض من أسرار الماسونية هو إبعاد الطالح عن الصالح، وصيانة العشرة طاهرة نقية قوية سليمة، ومراقبة الترقية في درجاتها؛ حتى لا يتغذى عضو من أعضائها بأكثر مما يستطيع هضمه من تعاليمها وفلسفتها، وحتى لا يحرم عضوه العامل - بحكم الحسد والتنافس الممقوت المحرم - من الأجر الذي يستحقه؛ فإنما قيم الرجال بالمواهب والأعمال؛ لا بالأعمار والأموال».

وحري بنا أن نشير إلى أنّ ذلك التشابه بين لغة الماسونيين وما تحمله من نرجسية وشيفونية وكتابات الإخوان المسلمين المبكرة التي خطها حسن البنا ليس وليد المصادفة؛ بل وحدة المنبت الذي جمع بين المحافل الماسونية وجماعة الإخوان السرية، فكلتاها - أعني المحافل والجماعة - تخضع لنظام واحد في بنيتها الهرمية وتشكيلاتها وأفكارها المعلنة وشعاراتها التي تستميل بها طبقة العمال والفلاحين وأواسط المثقفين.

ونعود ثانية لحديث أبي شادي عن فضائل الماسونية ورسالتها؛ فنألفه يؤكد على أنَّ قداسة العلاقة الحميمة التي تربط بين الماسونيين لا تقل دفئًا وحرارة عن تلك الرابطة الدينية والروحية الراقية التي تجمع شتات المتصوفة والرهبان على حبِّ الإله المهندس الأعظم.

ولا تخلو تعاليمها مما ورد من مبادئ شرعية على ألسنة الأنبياء وأقوال القديسين ونصائح الأبرار ومقاصد المصلحين، الأمر الذي يخرس ألسنة ناقضيها وحسادها، أولئك الذين عابوا عليها انتصارها للعقل والوعي والاستنارة، وغاب عنهم أنه لا سبيل لتحصيل المعارف على اختلافها وتنوعها إلا به، فبالعقل ندرك أنَّ للكون منظماً ومهندساً ومبدعاً، وبه أيضاً ندرك قيمة العدل والحرية والمساواة وحقوق الإنسان وصالح المجتمع وسبل الارتقاء بالأذواق والأخلاق وتخليص الأنفس الشريرة من جهالات الطمع ووحشية العنف؛ ويقول: «لم تر الماسونية بدءاً من الاهتمام بشئون الدنيا؛ تاركة للدين الاهتمام بشئون الآخرة؛ فخدمت بذلك نفسها كما خدمت الدين أيضاً، وكما خدمت الإنسانية جمعاء».⁽¹⁾

ولا غرو في أنَّ الماسونيين بعامة - وأحمد زكي أبو شادي على وجه الخصوص - كانوا يرون أنَّ وظيفة الدين وظيفه روحية خاصة تختلف وتتلون تبعاً لثقافة الأفراد والجماعات، وأنَّ مجالها يجب أن ينحصر في الحديث عن شئون الآخرة، أو خبر النعيم والجحيم الذي ينتظر الأخيار والأشرار، أما شئون الدنيا فهو علماني إنساني لا علاقة له بالصراعات الطائفية العنيفة، ومن ثم: باتت الماسونية أولى به؛ وذلك لأنها تحمل بين طياتها أفضل ما في الأديان من

خلق، وأقوى ما في العقل من علم ووعي واستنارة؛ ذلك فضلاً عن قدرتها على تحقيق خطابها الخالد؛ ألا وهو العدالة ضد كل أشكال الظلم، والحرية ضد كل سلطات الاستبداد، والمساواة ضد كل ضروب العنصرية والطبقية والجنسية.

ويخطئ من يعتقد أن دعوة الماسونية للحرية تنشد الفوضى وسقوط القوانين وهدم الأنظمة، بل على العكس تماماً؛ فالماسونية مع البناء وليس الهدم، وأقرب إلى الثورات الواعية منها إلى حركات التمرد والعنف؛ وهي الصوت الأمين الذي ينطق بأهداف الشعوب واليد الفاعلة التي تحقق أحلامها ومراميها.

ويكذب من يظن أن الماسونية في دعوتها للمساواة تهمل الفروق بين المبدع والمقلد، والرجعي والمجدد، والجاهل القانع بعيشه والعامل الطموح الراغب في الوصول إلى الكمال، كلاً، فمساواة الماسونيين ليست بالبلاهة إلى هذه الدرجة، فليس من العدل أن يكافئ الكسول على جموده، أو يساوى بالعامل والصانع والفلاح الذي يجاهد من أجل تحسين وضعه وصون كرامته، فالعدالة في ذلك التوازن الذي لا يسمح للأغنياء أن يضاعفوا ثرواتهم على حساب المستثمرين الحقيقيين لهذه الثروات؛ ألا وهي سواعد العمال الذين لا ينبغي على الملاك تركهم فريسة للفقر والعوز والحرمان من طيب العيش.

أما شعار «الإخاء» فهو دستور التعاون البشري الذي لم تفلح العصبية والأيدلوجيات والفلسفات في تحقيقه، فما أجمل أن تدعو الماسونية لبذ العنف وشیوع السلام والمحبة بين البشر».



أبوشادي والإخوان الماسونيون

حري بي توضيح أن علة كتابتي هذه المقالات عن أحمد زكي أبو شادي هو الكشف عن الجانب الأيديولوجي والنزعات العقيدية التي كان لها عظيم الأثر في توجيه شعره وما حواه من رؤى وآراء قد خفيت جميعها عن بعض المثقفين المعنيين بدراسته بوجه خاص والأدب العربي بوجه عام. ذلك فضلاً عن رغبتنا في الكشف عن الحس الفلسفي في كتاباته. لذا سوف انتهج المنهج الوصفي دون غيره مع الإشارة من حين إلى آخر، لأوجه التشابه بين ما حوته أفكاره والاتجاهات الإصلاحية والجماعات السرية التي شكلت البنية الثقافية المصرية في هذه الحقبة، أي أخريات النصف الأول من القرن العشرين.

فإذا كانت المقالة الأولى قد تناولت موقفه من المحافل الماسونية ورسالتها وغايتها، فإن السطور التالية سوف تتناول حديثه - من فوق منبر الماسونية - عن حرية المرأة وحرية الفكر.

وعلى الرغم من أن معظم ما أتى به لا يختلف في هذا المضمار عما ساد من رؤى في كتابات المصلحين الليبراليين من أمثال رفاة الطهطاوي وحمزة فتح الله وعبدالله فكري ومحمد عبده وتلاميذه وعلى رأسهم قاسم أمين وأحمد لطفي السيد من جهة وآراء العلمانيين الماسونيين ومنهم جورجى زيدان وشاهين مكاريوس من جهة أخرى، فإننا لا يمكننا إهمال ما في دعوته المبكرة وكتاباتة الجريئة عن نقد التراث، والمطالبة بحقوق المرأة السياسية والاجتماعية والتأليف بين القديم والجديد وحرية الفكر والاعتقاد والمواءمة بين الدعوة للعولمة أو الكوكبة وفكرة المواطنة والانتماء والولاء للمنبت والأصل.

فها هو يصرح بأنه ينتمي إلى المحافل الماسونية المختلطة - وهي تلك التي لا تتقيد بدين أو جنس أو هوية اجتماعية أو سياسية أو بطبقة اجتماعية - في قبول عضوية من يرغب في الانضمام إلى محافلها، وقد تأسس هذا الشكل من أشكال المحافل (الإيكوسية) عام 1875 على يد الماسوني الفرنسي جورج مارتان في مدينة لوزان بسويسرا - وقد دفعه تأثره بتعاليم هذا المحفل إلى الدعوة المبكرة لحقوق المرأة السياسية - كما ذكرنا - وذلك فضلاً عن حقوقها الاجتماعية والثقافية، بداية من حقها في التعليم حتى المشاركة الإيجابية في صنع القرار السيادي، ومن أقواله في ذلك.⁽¹⁾ « يعمل الإخوان والأخوات سواء على الإسراع نحو تلك اللحظة التي نرجو بلوغها قريباً لنشر لواء العدالة السياسية الاجتماعية، تلك اللحظة التي يصبح فيها الحق الإنساني بعد الاعتراف به حقاً يتمتع به الرجل والمرأة دون أي تمييز أو تفضيل، سواء في الأسرة أو في الهيئة الاجتماعية... أردنا في هذه الدفعة التي اتخذنا فيها المرأة عضداً لنا أن نعود إلى مهمة الماسونية القديمة التي لم يتيسر لها أن تثمر الثمر المنتظر. وسبب ذلك على ما نرى يرجع إلى عدم اشتراكها في العمل مع هذا العضد الذي لابد من مساعدته... أن عدم اشتراك المرأة في أعمال الماسونية حرم فعلاً المناقشات في الماضي من عامل ضروري لضمان حل المسائل التي تعرض في المحافل لصالح الأسرة والأمة والإنسانية بأكملها. ومن أجل ذلك قررنا أن نجتمع في محافلنا على اختلاف درجاتها الرجال والسيدات على أسس المساواة بأتم معانيها. ورأينا أيضاً أن حضور الرجال والسيدات في المحفل يدعو إلى زيادة حفظ الكرامة في آداب المناقشة بين الجميع، وهذا طبعاً

(1) أحمد ذكي أبوشادي: البناية الحرة، خطرات عن الماسونية، ص 40 وما بعدها.

بفضل إيجاد عاملي الإنسانية في محافل مشتركة. ولما كنا من أنصار وجوب تربية الرجال والسيدات معاً، رأينا أخيراً أن خير وسط يتيسر فيه العمل لتحقيق تلك الأمنية هو المحفل الماسوني المختلط حيث يجتمع فيه جنباً إلى جنب الرجل وامرأته، والوالدان وأبناؤهما، والإخوان وأخواتهم، ومن ذلك المجموع تتكون أسرة عظيمة مكبرة⁽¹⁾.

ويضيف أبو شادي أنه من الخطأ تجاهل دور المرأة في تربية الصغار، وكذا خضوع الأزواج إليهن، فلا غرو في أن تأثيرهن على الرجال ولاسيما في الأمور الاجتماعية والوجدانية والعقدية أخطر من أثر الرجال عليهن، ومن ثم فإن مفتاح التغيير في ثقافة المجتمع بوجه عام هو المرأة. فينبغي بذل الجهد الأكبر لإعدادها لتصبح آلية صالحة لكل ما نرجوه من نهضة واستنارة وحرية.

وبناءً على ذلك يجب إعادة بناء العلاقة بين الرجل والمرأة في المجتمع الإنساني على هذه الأسس:

أولها: أن تكتسب المرأة مكانتها في المجتمع تبعاً لقاعدة المصالح المتبادلة بغض النظر عن غيرها من الأفكار الموروثة (التربية، الزواج، التعليم، العمل، تولي المناصب، الاختلاط والصدقة).

وثانيها: أنه لا ينبغي على المجتمع حرمان المرأة من حقوقها السياسية، وذلك لأن هذا الحرمان يُعد سلباً لقدر كبير من حريتها وحرمانها من ممارسة فعل لا يحول بينها وانجازه سوى بعض الآراء الرجعية المستمدة من ثقافة ذكورية بائدة.

وثالثها: أن تربية المرأة على أن المجتمع والأمة لا يسيرهما ويقودهما سوى الرأي الجماعي القائم على احترام رأي الأغلبية سوف يقضي حتماً على كل أشكال الاستبداد التي تعاني منها المرأة.

ورابعهما: التسليم بأن الحرية هي حق من حقوق الوجود الإنساني وأنها في الوقت نفسه مسئولية يجب أن يتحمل توابعها المرء في توجيه أفعاله، وانتخاب مواقفه، فالقانون وحده هو الذي يحد من تلك الحرية، فينبغي على كل أفراد المجتمع وضع قوانين على نحو لا يخالف الفطرة من جهة ولا يجعل الحرية شكل من أشكال الفوضى والعدوان على حقوق الآخرين من جهة ثانية أو شعاراً أجوف يتحكم فيه أيديولوجيات وتصورات يلفظها الرأي العام ويمجها الذوق الحسن وتجدها الفضائل الأخلاقية السائدة.

وخامسها: أن معيار الكفاءة وحده هو الذي يبرر اصطفاء القيادات، فالرجل والمرأة أمام القانون سواسية، فالتعليم واكتساب المهارات هو السبيل الذي يجب للمرأة أن تسلكه لتتفوق في سوق العمل.

وينتقل أبو شادي من حديثه عن حرية المرأة إلى حرية التفكير والاعتقاد، فنراه يؤكد على أن حرية الكتابة والبوح والنقد بكل أشكاله يعد من الحقوق الأساسية للإنسان، وعليه لا ينبغي وضع قوانين أو لوائح تحول بين المواطنين وممارسة هذا الحق، اللهم إذا ما تعارض ما ينشرونه في المجتمع من أخبار وآراء وأفكار ومعتقدات مع الصالح العام للدولة أو تهديد أمنها أو السعي لهدم كيائها وتفكيك عناصرها مثل تحريض الجمهور للتمرد على قانون الخدمة العسكرية أو الامتناع عن أداء الضرائب المستحقة أو نشر

الأكاذيب، فإن مثل ذلك لا يعد شكلاً من أشكال الحرية بل هو مسلك فوضوي ينبغي العزوف عنه ومعاقبة من يسلكه.

وفي ذلك يقول «لا يجوز أن يُمس أي إنسان من جراء آرائه السياسية أو الفلسفية أو الأدبية متى كان تظاهره بتلك الآراء لا يعكر صفو الأمن العام. وحرية تبادل الأفكار والآراء من أعز حقوق الإنسان الذي له أن يتكلم ويكتب وينشر بكل حرية إلا في الأحوال التي يعدها القانون افتئاتاً على حدود الحرية».⁽¹⁾

ويضيف أبو شادي في كتابه «روح الماسونية وآمال الإنسانية، وهو الكتاب الثاني الذي وضعه للترويج للمحفل الذي رأسه عام 1926 في بورسعيد - كما أشرنا - لذا ينبغي النظر لهذه الأقوال باعتبارها الخطاب الدعوي المؤسس للإخوة الماسونية» في حملته على الجمود والتعصب والرجعية والإقصاء والعنف» أن التعصب بكل صوره يحول بين العقل والتفكير الحر والفعل الإرادي والنقد البناء والحكم الواعي»

ولما كان الغرض الأساسي للماسونية هو البناء والإصلاح فكان لازماً عليها محاربة ذلك العنف الفكري المتمثل في رزية التعصب.

وللحرية قيود مستمدة من العادات والتقاليد والقيم الخلقية التي تتناسب مع العلم والعقل معاً، بالإضافة إلى آثارها الإيجابية في المجتمع ومعالجة آفاته ومشكلاته، لذا تجد الماسونيين يناصرون العلم والعلماء ويدافعون عنهم ومكتشفاتهم بما استطاعوا إليه سبيلاً ويؤسسون الجمعيات التي تبث في المجتمع الفضائل ومكارم الأخلاق وأخرى عن مكافحة الإدمان والمخدرات

والعهر. ذلك بالإضافة إلى تشييد دور العبادة بغض النظر عن الملة أو الدين أو الإله المعبود فيها (معبد وثني أو كنسية أو جامع).

وينتقل أبو شادي لمناقشة قضية الولاء والانتماء في ظل دعوة الماسونية للإخوة العالمية، فذهب إلى أن جميع المحافل تدعو إلى الأخوة العالمية، غير أنها في الوقت نفسه لا تريد نزع روح الولاء والانتماء للوطن شريطة أن يكون ذلك الحب لا يتعدى المشاعر الرقيقة والحنين للأرض والصحة والخلان، ودون ذلك يُعد من ألوان التعصب والعنصرية والعنف تجاه الآخرين وهو مع ذلك يبيح الحرب دفاعاً عن الوطن ضد أي معتدي من أولئك الذين استباحوا السطو على الأمم النامية والدول الضعيفة، فإذا كانت الماسونية تنشد السلام العالمي فإنها تحارب في الوقت نفسه كل أشكال الاحتلال. ويقول «أن الذي لا يعرف حب أسرته لن يعرف حب وطنه. ومن لا يعرف حب وطنه فلن يعرف حب (الدولة الماسونية) الكبرى التي ترمي إلى تكوين جمعية أخوية دولية عظمى».⁽¹⁾

فالماسونية - على حد تعبيره - عبادة فكرية، ومعاهد أخلاق وفضائل، ومصادر إحسان وإرشاد، وتعاليم سرية تضمن بقائها وتحافظ على كيانها وتعاليمها واستقرارها، وتحوي فلسفة تجمع بين الروحية والمادية والنظر والعمل والمثالية والواقعية والتفرد والجماعية والليبرالية والاشتراكية ووحدة الأديان والتسامح الطائفي والنزعة العقلية.



(1) أحمد ذكي أبوشادي: روح الماسونية وآمال الانسانية، محفل البدر المنير، طبعة بورسعيد، 1926،

أبو شادي والفلسفة الماسونية

لم ينظر مفكرنا للماسونية على أنها إحدى النزعات الغربية أو واحدة من الأيديولوجيات التي انتشرت بين المثقفين، بل نظر إليها على أنها فلسفة حياة. فقد ذهب أبو شادي إلى أن الماسونية ليست مجرد جماعة أو فصيل إصلاحية لتقويم الجماعات بل هي فلسفة وعقيدة إنسانية ترمي في المقام الأول إلى تحقيق السعادة للبشر كافة، لذا نجد محافلها لا تسمح بالانضمام إليها إلا من توفرت فيه راحة الذهن ونور العلم وسماحة الفضائل الأخلاقية، والفيلسوف الماسوني هو الذي يهب حياته لخدمة المبادئ والمثل التي أتقنها بمنأى عن هاتيك التقاليد البائدة التي غرست فيه روح الأنانية والعنصرية والتملك والتعلق بالمناصب حتى لو كان على حساب ذوي الاستحقاق من العلماء والفلاسفة.

ويصرح أبو شادي بأن غاية الماسونية هو إعادة بناء الطبقة الوسطى في المجتمع الإنساني على نحو يجمع بين الذوق الراقى والذهن الواعي والعقل المستنير والعلم النافع والسياسة الحرة، ويقول «أني اعتبر الطبقات المتوسطة المتنورة التي ينتسب أغلبنا إليها. هي عماد الماسونية كما هي عماد الأمة، وعماد الإنسانية جملة، ولكن الغرض الذي أرمي إليه - كما يدل بياني - هو النظر إلى حسن الأصل وحسن السيرة ودرجة التهذيب والترفع عن الأنانية والحسد قبل أي اعتبار آخر. ولا أنكر أن المال قوة من القوى التي تحتاج إليها الماسونية دائماً لتنفيذ مشروعاتها الخيرية الإصلاحية وللدفاع عن الحق الإنساني، ولكن الفكر أعظم قوة لها، ومعاونته تستطيع الماسونية اجتذاب ثقة الجماهير ومعاونتها المالية... ومن واجباتنا المقدسة لنستحق الانتساب

إلى الماسونية السمحة أن نعالج أنفسنا بأنفسنا، وأن نتقي أمراض الضعف، وأن نكون خير قدوة للجمهور، وإلا فالماسونية بريئة منا، وما نقتزفه من ذنوب إنما يعود إثمه علينا وحدنا، فالماسونية أسمى وأشرف من أن تتحمل جرائم أبنائها الغواة الطائشين، المحبي للظهور والتكالب على الوظائف، المحاربين للأكفاء»⁽¹⁾

ويؤكد أبو شادي أن مصطلح الفلسفة الماسونية ليس مؤسساً على فراغ، أو مكتوباً من باب الشهرة أو التندر، بل على العكس من ذلك تماماً فالمحافل الماسونية قد حفت بعشرات من الفلاسفة والعلماء الذين اعتنقوا مبادئها واثروا وتأثروا بتعاليمها، نذكر منهم فرنسيس بيكون وجون لوك وفولتير وارنست هيكل ذلك فضلاً عن حكماء الشرق ومجديده المحدثين في الهند ومصر وبلاد الشام... وبين أن بأمثال هؤلاء التنويريين أيقظت الماسونية العقول، وحررت الأذهان من الخرافات والترهات والمظالم، وشجعت الثورات على كل قلاع الاستبداد والنزعات النقدية على كل ما يخالف العلم والعقل والصالح العام، وذلك كله بمنأى عن الانغماس في الصراعات السياسية والدينية والجنسية، وذلك أن هدف الماسونية - كما ذكرنا - هو الأخوة العالمية والسلام الاجتماعي.

ويقول «الماسونية أي البناية الحرة المسماة أيضاً بالفن الملوكي هي عشيرة أدبية لها رموز خاصة وموضحة بروايات مجازية، والغرض من العشيرة البحث وراء الحقيقة والأحاسن ودرسها والسعي في نشرها والإعجاب بالجمال وممارسة الفضيلة... ومن أصول العشيرة عدم التعصب للأديان واحترام

(1) أحمد زكي أبوشادي: البناية الحرة، خطرات عن الماسونية، ص 98 - 109.

سائر المذاهب المعروفة. أما شعارها فهو: الحرية والإخاء والمساواة... ولا تتعرض هذه العشيرة في اجتماعاتها للمباحث الدينية ولا تخوض في المباحث السياسية، كما نصت المادة العاشرة على ضرورة الاعتقاد بوجود الإله والإيمان بخلود النفس، وهو اعتقاد فلسفي صميم»⁽¹⁾.

ويضيف أبو شادي إن الاعتراف بوجود إله للكون (المهندس الأعظم) لا يرد إلى عقيدة بعينها أو نصوص مقدسة، بل هو استنباط اهتدى إليه العقل من إدراكه لحسن النظام والحكمة الصانعة والتصور المبدع لكل ما في الوجود، وأن التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل وعشق الجمال والفناء في الخير ليس استجابة أو طاعة لتعاليم بعينها، بل هو استجابة للروح الإنسانية الطاهرة التي تنشأ دائماً الكمال والخلود، وأن مجالسة الحكماء نابع من وعي وخبرة مفادها أن الشبيه يدرك الشبيه، وعليه فمصاحبة الفلاسفة والعلماء يُمكن العقل من اختيار سبله في العيش وانتقاء آلياته للارتقاء والتحضر. وأن محاربة الرذائل ومكافحة الشهوات ومجاهدة المطامع لا يعد سوى طاقة إيجابية تدفع بنفس القدر إلى البر والمحبة وتحرير الإنسانية من الأنانية والرغبة في السيطرة والتملك. وأن الرسالة التنويرية التي يحملها الماسوني على عاتقه ما هي إلا المكافأة التي إذا ما أثمرت تحقق لصاحبها السعادة، فهل هناك أجمل من تربية العقول وتوعية الأذهان وغرس شجرة المحبة بين أفراد الأسرة، والولاء للوطن والوفاء للأصدقاء ورعاية المعوزين والعطف على المحتاجين، وبذل قصارى الجهد لمعرفة الإنسان نفسه قبل أن يتهكم أو يسخر من فهمه لأنفس الآخرين،

(1) المرجع نفسه، ص 108، 109.

والتفاني في البحث عن الحقيقة فهي غاية الغايات، وفي البحث عنها أقصى درجات اللذة والمتعة العقلية.

واتخاذ العلم نهجاً ومنهجاً فإذا كان للحقيقة وجوه عدة فلتكن هي الحكمة والعدالة والحرية واللفظ والرحمة والحلم والتواضع والقناعة والعفة. كما أن النفس النقية هي التي تتخذ من الإخلاص والوفاء والصدق والتسامح والتضحية من أجل الوطن غاية لها.

كما أن احترام معتقدات الآخرين ودياناتهم هو الحكمة العملية للتسامح والتخلي عن العنف والعزوف عن الصراعات، والحذر كل الحذر من الإسراف في القدر والمدح فكلهما لا يوصل للحقيقة أبداً، كما أن سنة الرفق بالزوجة والأبناء من لوازم التربية القويمة التي لا يجب على الماسوني الجنوح عنها.

وإذا ما تأملنا المبادئ والتعاليم الفلسفية الماسونية في مجملها سوف ندرك أنها خلاصة العديد من الاتجاهات والفلسفات والديانات والتصورات التي جمعت في بنيتها بين المثالية والواقعية ولاسيما في مبحثي المعرفة والأخلاق، ولا يزعم فلاسفة الماسونية أنهم قدموا جديداً فيما وضعوه دستوراً حاكماً لفلسفتهم المعلنة، بل أنهم يعترفون بأنهم بحثوا وانتقوا أفضل ما كُتب من النصائح والتعاليم والآراء والأفكار، وأعادوا صياغتها لتكون خير ممثل لخطابهم الدعوي والإعلامي للمثقفين على اختلاف مراتبهم وميولهم وأجناسهم وفلسفتهم التطبيقية.

النزعة الثيوصوفية

لما كان مصطلح الثيوصوفية غير منتشر بين المثقفين من جهة وتشوبه بعض المغالطات والأخطاء المعرفية - في جل الكتابات التي أدرجته ضمن الجماعات السرية والمذاهب المشبوهة والاتجاهات الإلحادية وذلك لارتباطه بالعديد من الجماعات الباطنية والمحافل والطرق مثل الماسونية وعبدة الشيطان وتحضير الأرواح والعلاج بالجن..... - من جهة أخرى أرى من واجبي التعريف بتلك الفلسفة اعتماداً على مصادرها الأصلية، وذلك كله قبل الكشف عن مدى تأثير أبوشادي بأفكارها واعتناقه لتعاليمها.

- فتجمع المعاجم والموسوعات الروحية المتخصصة على أن (الثيوصوفية) Theosophical إحدى الاتجاهات أو الديانات أو النزعات التي تجمع في بنيتها المعرفية بين العلم والقيم الروحية والفلسفة في سياق واحد وترتبط كذلك بين المعارف الحسية التجريبية والتصورات العقلية والاستشراقات الإلهامية المجردة في تحصيل الحقائق من جهة وتقويم السلوك الإنساني من جهة أخرى.

ويرجع أنصارها ظهورها كحنلة فطرية إلى تاريخ هبوط الإنسان على الأرض حيث اعتماده في أول أمره على ذلك القبس النوراني الذي استمدّه من عالم الربوبية أو العقل الفعال (العقل الإلهي) قبل انفصاله عنه الأمر الذي جعل أنصار الثيوصوفية يوحدون بين هذا المصطلح والعديد من المصطلحات المتداخلة مثل دين الفطرة والدين الطبيعي والتصوف العقلي والروحية العلمية ويجعلون منها (أي الثيوصوفية) أصل كل المعارف (الدين - الفلسفة - العلم) والجوهر الأسمى لكل المعتقدات السماوية والوضعية.

وينكر الثيوصوفيون أن عقيدتهم أو فلسفتهم مجرد أفكار ورؤى وتصورات مختلفة قد جُمعت وصيغت على نحو أقرب إلى الأيدولوجيات التي تدعي امتلاك الحقيقة المطلقة.

ويؤكدون أن ما تحتويه من أفكار وقيم ومعتقدات متعارضة في الظاهر ما هي إلا وجه من وجوه الحقيقة الإلهية فالكمال كما يرى الفيلسوف الإغريقي هيرقليطس (535 - 475 ق.م) هو الذي يحوي الأضداد وتتألف في جوهره المتناقضات.⁽¹⁾

ويُرد مصطلح الثيوصوفية في بنيتها اللغوية إلى الكلمتين اليونانيتين (ثيو)، ويعني الحكمة الإلهية، أما كمصطلح فلسفي فقد ظهر في مدرسة الإسكندرية ولاسيما في كتابات الفيلسوف السكندري (أمينيوس ساكاس) (175 - 242 م) وكان يدل على الجمع بين المعرفة الإلهية والفلسفات العقلية والرؤى الروحية والحدسية والإلهام. وقد ساهمت فلسفة فيلون السكندري (25 ق.م - 50 م) - من قبله - في التوفيق بين نصوص الكتاب المقدس والفلسفة الإغريقية باعتمادها على التأويل الرمزي، وقد نحى نفس المنحى الفيثاغوريون المتأخرون إذ جمعوا في فلسفتهم بين القيم والمعتقدات الدينية والعلوم الرياضية والطبيعة والنظريات الفلسفية والروحية في سياق واحد. ويعرفها معجم ويبستر بأن الثيوصوفية هي فن التواصل والاتصال وإدراك الحقائق العلوية الإلهية وهي آلية راقية للحوار بين الإنسان والإله. ويذهب فوجان في دائرة المعارف البريطانية إلى أن الثيوصوفي هو الفيلسوف أو

(1) G. de Purucker, Occult Glossary: A compendium of oriental and theosophical terms, Theosophical University Press, Pp41.

العالم أو الراهب أو النبي الذي يستطيع ببصيرته نقل الحكمة الإلهية من عالم الربوبية إلى البشر وذلك ليهذب من سلوكهم ويصلح من شئونهم.

أما ديوجانس اللايرتي (180 - 240) يرجع النحلة الثيوصوفية إلى الفكر المصري القديم حيث حديث الكاهن بوت آمون عن الإلهامات الروحية والحكمة الإلهية ثم تلقف الغنوصيون المسيحيون الإلوهيات الثيوصوفية العرفانية في الفترة الممتدة من القرن الثاني إلى القرن الثامن الميلادي ولعل الاعتقاد بإمكانية التواصل الروحي المباشر مع العقل الفعال (الرب) - عن طريق المعرفة والتحلي بالفضائل - وأن هناك أفراد أظهار يتميزون بامتلاك ومضات سماوية حدسية - تمكنهم من مخاطبة الإله واستلهامه - شأنهم في ذلك شأن المسيح الحي الذي لم يُصلب ولم يموت لأنه مخلص البشرية من شرور الشيطان (ديميرج) كان القاعدة الرئيسية التي انطلقت منها جل المعتقدات الثيوصوفية المسيحية.⁽¹⁾ وقد عبر أمينيوس ساكاس والأفلوطونيون المحدثون في مدرسة الإسكندرية عن هذه البشارات والتعاليم وطوروا بنيتها المعرفية وأسسوا جماعة أطلقوا عليها (محبو الحقيقة) في حين أن المدرسين الأوائل أطلقوا على هذه الجماعة (المفسرون) أو المؤولون Analogists وذلك لاطلاعهم لتفسير وتأويل الرؤى والأحلام والأساطير المقدسة ومقابلة تأويلاتهم بالأحداث الواقعية ذلك فضلا عن دعوة هذه الجماعة لوحدة الأديان في عبادة واحدة تؤمن بإله واحد مجرد صانع للعالم ومدبر للكون وتخليص الكتب المقدسة والأساطير من الخرافات

(1) فراس السواح: الشيطان كخالق للعالم (مقدمة في الغنوسية)، مقال بموقع الأوان، 14 / 5 / 2007.

التي لا يقبلها العقل وتتعارض في الوقت نفسه مع القيم الأخلاقية كما دعا أمينيوس ساكاس وتلاميذه إلى نبذ الخلاف والشقاق والصراع بين البشر آملاً أن ينعم الناس بالسلام الاجتماعي والسياسي ويسود الحب بينهم لتحقيق السعادة على الأرض.

وتعد هذه الجماعة أولى الجماعات الفلسفية التي حاولت التأليف بين الديانة المصرية القديمة والبوذية والزرادشتية وآلهة الأوليمب والرواقية وفلسفة أفلوطين واليهودية في سياق واحد وذلك استناداً على أن الحقيقة الإلهية واحدة وأن مواطن الخلاف في كل هذه الأديان يرجع إلى تباين وسائل الاتصال بعالم الربوبية وتفاوت قدرة الملكات التي تستقبل الوحي والإلهام والنور الإلهي وقد انتخبوا من بينهم معلماً أكبر أو مفسراً أعظم لهذه الديانة السرية وذلك على غرار الكاهن الأكبر في سائر الديانات القديمة وتعتقد هذه الجماعة الروحية أن الإله واحد مجرد محايث للعالم أي مباطن له عقل محض غير أنه لا يؤثر في طبائع الموجودات بل إن جميع الموجودات تتشكل بموجب استعدادها الفطري للاتصال به ومدى عشقها وجبها لذاته لتفنى فيه وهو من هذا المنطلق لم يخلق العالم وليس له أدنى تأثير على اختيارات الأفراد وتوجيه سلوك الموجودات. وتعتقد الثيوصوفية المبكرة بتناسخ الأرواح والتقمص والاتصال بالعالم الروحاني (الملائكة - أرواح البشر - الجن والعفاريت) ويجعل أتباعها نقاء النفس ورجاحة العقل وطهارة البدن واستقامة الأخلاق شرطاً لا تستطيع الروح الإنسانية بدونها الانطلاق إلى عالم الروح والحقائق الكلية في الحضرة الربوبية. وأن القليل من أولئك الأبرار الأطهار هم الذين يكتسبون ملكات ومهارات وقدرات خاصة من معاشتهم أو فناءهم في الحكمة الإلهية فمنهم يكون الأنبياء

والفلاسفة والعلماء والسحرة وأصحاب المعجزات وأصحاب القوى الخارقة والمبدعين والمخترعين ذلك فضلا عن قدرتهم على استشراف المستقبل والتنبؤ بالأحداث وقد تجاوزوا ذلك إلى زعم بعضهم برؤية الإله عيانا.⁽¹⁾

ولعل كتابات الآباء في العصر المدرسي من أمثال - (سيمون الماجوسي الساحر 65م) و(فالنتينوس 269م) و(بروكلوس 319م) وغيرهم من المتأثرين بالفكر الغنوصي والهرمسي من الفلاسفة القدامى وكذا (مايستر أيكهارت 1220 - 1338) و(نيكولاس أوفكوسا 1401 - 1464) من فلاسفة العصر الوسيط و(باراسيليوس 1493 - 1541م) و(جيوردانو برونو 1548 - 1600) ومن فلاسفة عصر النهضة وغيرهم من الذين قد اضطلعوا بالتوفيق بين الدين والعلم والفلسفة والمباحث الروحية والتصوف في سياق واحد - قد أسسوا للبنية الفلسفية للثيوصوفية.⁽²⁾

وقد قسم الثيوصوفيون أنفسهم إلى ثلاث طبقات عرفانية أعلاها طبقة الكهنة والمرشدين والأساتذة ثم طبقة الطلاب والمريدين وأخيرا طبقة المبتدئين ولا يجوز بوح طبقة الأساتذة إلى من هم أقل من مراتبهم أو أدنى منهم عرفانيا بعالم الأسرار أي تلك التعاليم التي تلقونها أثناء اتصالهم بالحضرة الإلهية وكذا مشاهداتهم في عالم الأرواح ويبرر ذلك الثيوصوفيون بأن طبيعة التلقي والاستيعاب والاستجابة ليست واحدة عند جميع البشر الأمر الذي يميز بين الأفراد فيجعل منهم العالم الذي يتلقى الوحي ويستوعبه عن طريق الحدس ومنه من يقف عند حدود المعارف العقلية والمنطق

(1) المرجع نفسه، ص59.

(2) ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, Theosophy: kids.britanica.com.

والاستدلال المباشر وأخيرا من لا يقنع إلا بالمشاهدات الحسية في عالم الموجودات الطبيعية. ولما كان الانتقال من طبقة إلى أخرى في الثيوصوفية يحتاج إلى مران وتأمل ومجاهدة وإرشادات كان لزاما على أرباب كل طبقة الاحتفاظ بعلمهم ومعارفهم ومشاهداتهم في مكنونات أنفسهم وقد نبه على ذلك الفيلسوف السكندري بلوتونيوس منذ توليه قيادة الثيوصوفية الكلاسيكية.

وقد تأثر الثيوصوفيون المحدثون بهذه الكتابات وأفصحت عن ذلك الفيلسوفة الروسية هيلينا بلافاتسكي (1831 - 1891) المؤسسة لأولى الجمعيات الثيوصوفية في الفكر الحديث والمعاصر بالولايات المتحدة الأمريكية عام 1875. وتعدّها الموسوعات الروحية أكبر المنظرين للنزعة الثيوصوفية وذلك نظرا لغزارة كتاباتها عنها سواء في إرساء الأسس الفلسفية التي بنيت عليها أو الجانب التاريخي الذي يؤصل لأفكارها أو القيم والمعتقدات التي تدين بها وذلك من خلال أشهر كتبها (المذهب السري 1888 - صوت الصمت 1879 - مفتاح التصوف 1889 - حكايات كابوس الذي نشر بعد وفاتها). وقد تعددت مشارب ومطاعم هيلينا فوقفت على معظم الفلسفات الشرقية ولاسيما المصرية والهندوسية وكذا التراث الصوفي لليهودية والمسيحية والإسلام ذلك فضلا عن الفلسفة الإغريقية والهيلينستية مثل فلسفة هيريقليطس وفيثاغورث وأفلاطون من الفترة الهيلينية وأفلوطين ثم الرواقية ومدرسة الإسكندرية (الأفلاطونية المحدثه) والفلسفة الصينية حيث حكمة لاوتسي التاوية. ويرجع لهيلينا الفضل في تأسيس العديد من الجمعيات في الهند سنة 1882، وفي لندن. وقيل إنها زارت مصر في عهد الخديوي إسماعيل وأسست مدرسة تحمل تعاليمها داخل العديد من المحافل الماسونية آنذاك. وقد تأثر الكثير

من المفكرين والفلاسفة المحدثين بآرائها نذكر منهم (غاندي - محمد إقبال - عبدالقادر الجزائري - أحمد زكي أبوشادي) ذلك بخلاف أعضاء الجمعيات الروحية المصرية من أمثال (أحمد فهمي أبو الخير - حسان حليم دموس - نصيف إسحق - زكي العزيزي - فيكتوريا داوود - عزيزة عزب - مصطفى الكيك - صابر جبرة - علي عبدالجليل راضي - كامل نخلة - عزيز جورجي المنقبادي - رابح لطفي جمعة - عبدالرزاق نوفل - إسماعيل مظهر).

وقد خلف هيلينا في قيادة الجمعيات الثيوصوفية المتصوف الأمريكي ويليام ك جدج (1851 - 1896) William Q. Judge . ثم خلفته السيدة كاترين تينجلي (1847 - 1929)، وقد نجحت الأخيرة في تحويل النزعة الثيوصوفية من التصورات الخطابية والرؤى الفلسفية إلى مشروعات عملية وفلسفة تطبيقية وذلك في إطار المعرفة الحدسية والمسحة الأخلاقية وقد نجحت كذلك في صبغ تعاليم الجمعيات بالمبادئ الماسونية راغبة بذلك عن الفلسفات الهندية بوجه عام.

أما الثيوصوفية الهندية فقد احتفظت بتراتها الكلاسيكي وذلك بفضل جهود المتصوفة آني بيزنت (1847 - 1933). وفي عام 1909 أسس المتصوف الأمريكي روبرت كروسبي المقر العالمي للثيوصوفية في لوس أنجيلوس، وفي نفس الآونة أنشأ جراس اف نوخ جمعية للدراسات الثيوصوفية في كاليفورنيا. وفي عام 1911 نصب المتصوف (جيدو كيرشامورتي) (1895 - 1986) نفسه مرشدا عالميا للفلسفة الثيوصوفية الهندوسية وأعلن أنه أضحى من كبار المتصلين بعالم الربوبية وملهما يوحى إليه من قبل الإله الأعظم الأمر الذي ساهم في انتشار تعاليمه وذيوع كتاباته بين سائر الجمعيات الروحية ذلك فضلا عن أثر

تعاليمه في تطور الكثير من المذاهب والمعتقدات مثل البوذية والجينية وحركة الأنا The I am Movement والمذهب الروسيكروثي Rosicrucianism وهو أحد المذاهب الروحية المفسرة للكون، وفلسفة العقل والفلسفة الشخصية والنحلة المسيحية الليبرالية، في أوروبا وأمريكا.⁽¹⁾

ولا تخلو الجمعيات الحسيدية اليهودية الباطنية من تأثر الفلسفة الثيوصوفية من أمثال جماعة الخليستي التي تأسست في القرن السابع عشر، وحركة حباد التي تأسست عام 1788م في بيلاروسيا وجماعة أجوداث التي تأسست عام 1912م في الولايات المتحدة الأمريكية.⁽²⁾

وقد أضحى للثيوصوفية العديد من المراكز العلمية والجمعيات وجامعة أكاديمية ومؤسسة إعلامية تعبر عن رسالتها وتنشر كلاسيكياتها من خلال مطبوعاتها ودورياتها (ولاسيما مجلة شروق الشمس الأمريكية، والمجلة الثيوصوفية) وما يزال الجناح الثيوصوفي الغربي يعمل في فلك المحافل الماسونية ويدين لها بالولاء والاحترام والتبجيل في شتى أنحاء العالم. وقد استعانت أجهزة المخابرات الأمريكية والألمانية ببعض رجالات الثيوصوفية المخضرمين في إعادة تشكيل العقل الباطن والتلصص على الأفكار المخزونة في المخ وكذا تفسير الأحداث غير الطبيعية. ولا ريب في أن اشتغال بعض الثيوصوفيين بالسحر وتحضير الجن قد ألصق بهم العديد من التهم والجرائم وعلى رأسها الشعوذة وأدائها استعداد الأرواح الشريرة على البشر.

(1) المرجع نفسه.

(2) بليل عبدالكريم: الحركات الباطنية اليهودية الحديثة (الحركة الحسيدية)، مقال بموقع الألوكة،

أما عن أهم الأفكار والمعتقدات التي تشكل بنيتها: _ فيمكن إيجازها في:

- تؤمن الفلسفة الثيوصوفية بوحدة الأديان فالحقائق الإلهية لا تختلف من دين إلى آخر لأنها الأصل والمنبع أما الأديان السماوية والوضعية قد تتعاقب وتتشكل وتتأثر بالثقافات التي تنشأ فيها الأمر الذي يقطع بأن لا دين أعلى من الحقيقة الإلهية.
- وقد تأثرت في ذلك بالعديد من النظريات الصوفية وعلى رأسها نظرية وحدة الأديان والنور المحمدي وكذا آراء بعض الفرق الباطنية وعلى رأسها فرقة الإسماعيلية ذلك فضلا عن تأثرها بنظرية الفيض الأفلوطينية.
- أن للإنسان والإله كيان واحد فروح الرب حلت في الشكل الإنساني فأضحى بشرا وحلت كذلك في باقي الكائنات فأخذت صورها المادية المتباينة والمتعددة (الجبـال - الأنهار - الكواكب - الحيوانات - الأرض - الكائنات الروحية [الجن والعفاريت]) وعليه يصبح الإنسان إحدى صور الإله المتجسدة وأن هذا الجسد يبلى ويتحول إلى صورة أخرى في حين تظل الروح محتفظة بماهيتها السرمدية.
- وتتفق الثيوصوفية في ذلك مع التصورات التي جاءت في الفلسفة الهندية ولاسيما في نظرية الكارما ووحدة الوجود وكذا عند الصوفية القائلين بالاتحاد والحلول.
- إن سر تفوق الفلاسفة الأقدمين في الشرق على غيرهم يرجع إلى قدراتهم الفائقة على استقبال الإلهامات الإلهية التي هبطت في صورة

جامعة للعلم والأخلاق والدين والفن في سياق واحد الأمر الذي يبرر تخلف الأجيال اللاحقة وعجزها عن استيعاب تلك الإلهامات الحدسية الباطنية فجنحوا عن الطريق وضلوا وشوشت عقولهم وفسدت أخلاقهم وتعددت رؤاهم وتفسيراتهم للكون وانقسم الفلاسفة في ضوء ذلك التخبط إلى وضعين ماديين ومثاليين عقليين وروحيين حدسيين وسوف يأتي يوما يدرك فيه الإنسان إن ما كان يعتقد في ماديته لا يخلو من الروح وأن ما كان يظن أنه وليد الحس سوف يكشف أن خلفه الشعور والحدس وعليه فالجمادات لا تخلو من الحياة والجن والعفاريت ليست أوهاما خرافية بل موجودات حقيقية.

وفي هذا السياق توحد الثيوصوفية بين الوحي والإلهام والرؤى الحدسية فهي لا تميز بين العالم المبدع والفيلسوف المتأمل والنبي المصطفى والصوفي العارف والولي صاحب الفتوحات والإشراقات والفنان الملهم والأديب العبقري، فكلهم اتصل بالعقل الفعال وحلت فيهم الروح الإلهية الخلاقة ولكن بدرجات متفاوتة تبعا لنقاء سرائرهم وقدرتهم على استيعاب ما يرونه من حقائق وأنوار علوية ومواقعهم (بعدا أو قربا من الحجب والحضرة الإلهية)

- أن الصوفية وحدهم هم الذين يدركون بقلوبهم وعقولهم وحواسهم ذلك اللقاء الذي يحدث بين أرواحهم الجزئية والروح الكلي في صورتى الاتحاد والحلول، والمتصوفة يعرفون أيضا أن الروح الإلهي حاضرة في كل الموجودات وفي سائر الكائنات وقد فطن حكماء الهند والفلاسفة الرواقيين ومن قبلهم جميعا كهنة مصر وآشور وبابل

فالوجود عندهم لا يتجزأ والحكمة الإلهية هي الحقيقة الأزلية التي لا تتبدل.

أن المعرفة الإشرافية الحدسية الإلهامية لا تتكشف لكل البشر لأنها محاطة بحجب وأسرار وموانع لا يستطيع تخطيها إلا نفر قليل من البشر اجتمعت فيهم صفات أخلاقية وعقلية وإدراكية حسية خاصة جدا الأمر الذي ميزهم عن غيرهم من الفلاسفة والعلماء والعرافين والكهنة وغيرهم من المريدين الذين يسألون عن الحقائق الكلية وينشدون الكمال.⁽¹⁾

ولا تختلف هذه الأفكار في جملتها عن تصورات الفلاسفة القائلين بالدين الطبيعي والطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة وكذا جل الفلاسفة الحدسيين والروحانيين من جهة وأصحاب الفكر الماسوني من جهة أخرى.



الثيوصوفية وميتافيزيقا الماسونية

ذهبت الموسوعات الروحية إلى اعتبار النزعة الثيوصوفية حجر الزاوية للعديد من المباحث وذلك لجمعها في بنيتها المعرفية - كما ذكرنا - بين الدين والفلسفة والقيم والعلم والفن وعلوم الروح بالإضافة إلى تبنيها العديد من الشعارات والمعتقدات التي ذاعت في الفكر الحديث والمعاصر مثل الدين الطبيعي ووحدة الأديان وتعاليم ومبادئ الماسونية والبهائية والقاديانية وعبدة الشيطان وجمعيات حقوق الإنسان والتصوف العملي ذلك فضلا

(1) H.P. Blavatsky:, The secret doctrine, theosophical University Press 1888.

عن تأثرها بالأفكار التاوية والكونفوشوسية الحديثة والبوذية والجينية المعاصرتين وجمعيات تحضير الأرواح والتفسير النفسي للكتابات المقدسة. ولعل ذلك الثراء والزخم الفلسفي جعل العديد من النقاد يطلقون عليها ميثافيزيقا الماسونية ويرجع ذلك إلى أنها تعبر عن الخطاب الماسوني ولاسيما في الجانب الروحاني فأقطاب الماسونية وزعمائها مازالوا يرددون في خطاباتهم أن ما يطرحونه من مبادئ وقيم ما هو إلا إلهامات وإشراقات موحى بها نتيجة اتصال مباشر من قادتها وأساتذتها بالعقل الفعال صاحب الحقيقة المطلقة أو الحكمة الإلهية ويبدو ذلك جليا في تلك المبادئ التي يمكن تلخيصها في:

- أن إبليس أو الشيطان هو العلة غير المباشرة لوجود الإنسان على الأرض الأمر الذي يستوجب إجلاله وتعظيمه وليس زجره وتحقيره وانطلاقا من الأساطير السريانية والبابلية والهندية والتصورات اليونانية وتعاليم هرمس والغنوصية تلك التي أكدت أن الروح الإنسانية كانت في معية الإله حيث النعيم وعالم الحقائق المقدسة ثم انفصلت عنه بفعل الإصغاء لحديث الشيطان أو عشقها للمادة الأمر الذي قضى بإخراجها من تلك الجنان وقذف بها إلى الأرض لتسود ما به من موجودات بموجب طبيعتها العاقلة. فإذا كان إبليس هو الذي أخرج آدم وحواء من الجنة بحسب الكتب المقدسة فإنه أيضا هو الذي وهب للإنسانية حريتها ووضع في عنقها مسئولية الاختيار بموجب إرادة حرة تتوافق مع طبيعة كل فرد وقدرته على الامتثال إلى الحقيقة الإلهية والموازنة بينها وبين احتياجات الواقع المعيش في

الأزمان المتعاقبة. وتعترف الكتابات الثيوصوفية أن ما تقدمه من أدلة على وجود إله صانع أو مهندس للكون ليس مذهبا جديدا بل هو حصاد المباحث الفلسفية والأنساق الأسطورية وما جاءت بها المعتقدات الدينية على مر العصور أما الرؤى الإلحادية التي تنكر وجود الإله وتُرجع كل الموجودات إلى عناصر مادية لا تعد سوى رؤى قاصرة عن تخطي الحجب التي تفصلها عن عالم الأسرار وتحول بينها والحقيقة والحكمة الإلهية.⁽¹⁾

- الكشف عن القوانين والعلل المباشرة وغير المباشرة التي تحكم العالم والتأكيد على أن ما يصل إليه العلم من نظريات وحقائق جزئية لا يمكنها إثبات أن هذا العالم تحكمته فيه الطفرة وأن موجوداته نشأت بالمصادفة بل إن العكس من ذلك تماما تؤكد الطبيعة ذاتها فإن ما بها من إبداعات يكشف عن أنه وراء ذلك العالم صانع ماهر ومهندس مخترع هو الإله.⁽²⁾

- تأثرت الثيوصوفية بالفلسفة الأروحية Animism أو المذهب الحيوي تلك التي تؤمن بوجود كائنات روحية تتحكم في سير الوجود وما فيه من كائنات بما في ذلك إرادة الإنسان وقد روج لها إدوارد بيرنت تايلور في أخريات القرن التاسع عشر، وذلك في كتابه الحضارة البدائية الذي ظهر عام 1871 وبين فيه أن عبادة الروح الكلية الخالدة هي الأصل الحقيقي لكل الديانات والمصدر الأوحى لجميع المعارف والعلوم،

(1) blavatskytheosophy.com, satan is the only god.

(2) Dr. Stephen Palmquist: Philosophy of religion - ENCYCLOPEDIA BRITANNICA.

وعلم كذلك أن لكل موجود في الكون قرين روحاني مفارق للبدن هو الذي يجلب المعارف المستقبلية ويتخطى الحجب ويقطع المسافات الشاسعة في سياحته خلال ساعات ثبات الموجودات المادية أو سبات الإنسان في نومه. فالأحلام ما هي إلا رسائل لم يستطع العقل فك رموزها وأن أصحاب القدرات الروحية الفائقة هم الذين يستطيعون تفسيرها أو رؤيتها وقراءتها بوضوح رؤيتهم للمحسوسات. وقد طور الإنجليزي (ر.ر. ماريت R.R. Marett) في كتابه مقدمة في الدين - 1914 - معتقدات هذه الجماعة إذ بين أن سلوك الإنسان في المجتمع لا يخضع لإرادة القرين فحسب بل البيئة المحيطة والثقافة السائدة أيضا وذلك لأن الطاقة الروحية المتمثلة في القرين لا يمكنها السيطرة تماما على العقل الإنساني الذي تتحكم فيه أهوائه وميوله ورغباته وبقدر استجابة الأفراد لأقرانهم الروحيين أو رفضهم لتعاليمهم يمضي الإنسان مختارا بإرادته الحرة لما يحقق له السعادة التي يتصورها.

وقد تأثرت التعاليم السرية الماسونية بهاتيك الآراء وكذا الاتجاه الهندي من الثيوصوفية ويرجع ذلك لتألفه وانسجابه مع البنية الميتافيزيقية للفلسفات الشرقية بوجه عام.⁽¹⁾

لم تفلح الثيوصوفية في التخلص من الثوب الميتافيزيقي الأسطوري الذي تجلى في اعتقادها بإمكانية الاتصال بالجن والعفاريت والمردة والشياطين وذلك عن طريق تحضير الأرواح والسحر وقراءة الطلاسـم وغير ذلك مما عبرت عنه النحلة النيكرومانسية Necromancy تلك

(1) George Kerlin Park: animism, ENCYCLOPDIA BRITANNICA.

التي تنحدر من الثقافات العريقة (المصرية، البابلية، الآشورية، السريانية، اليونانية، الرومانية، الإيطالية). وقد عرفت في العصر الوسيط (بكهانة السحر الأسود أو العلاقات السفلية). وقد تأثر الثيوصوفيون الكلاسيكيون بهذه الآراء ويبدو ذلك في تعاليم (حراس المعبد) وهي إحدى الطوائف التي تجمع بين الماسونية والثيوصوفية وعبادة الشيطان في بنيتها العقدية.⁽¹⁾

- ومن التعاليم الميتافيزيقية السرية التي تأثرت بها الثيوصوفية (عبادة الشيطان) Satanism ويتمثل ذلك في مسألتين أولهما رفض النظريات الدينية التي تجعل الشيطان المسئول الأول عن السلوك المنحط أو الدوافع الشريرة أو الخطيئة أو العنف أو الصراع بين البشر وترد ذلك كله إلى ضعف الأنفس الإنسانية التي لم تستطع الوصول إلى الحقائق الكلية الأمر الذي ألقى بها في لجة المنافع الفردية واللذات المحسوسة الأمر الذي لم يقل به الشيطان ولم يدعو إليه - من وجهة نظرهم - ، أما الأمر الثاني فيبدو في استلهاهم العقل الشيطاني لاستجلاء الحقائق والارتقاء بالذهن البشري إلى آفاق الإبداع والتصورات المبتكرة ذلك فضلا عن التطبيقات التكنولوجية المعاصرة التي تتلصص على كل ما يختزنه العقل البشري من معلومات وبيانات وتصورات وخيالات فتتحكم فيه وتوجهه.⁽²⁾

(1) Lindsay Jones: Encyclopedia of Religion Published by THOMSON/ GALE, 2004, volume 10 NECROMANCY.

(2) James R. Lewis: Satanism Today: An Encyclopedia of Religion, Folklore, and Popular Culture - December 7, 2001 By.

- النظر للدين (Religion) على إنه تلك المحاولات أو الطرق التي يسلكها الإنسان للعودة ثانية إلى عالم الحقائق أو الحكمة الإلهية التي انفصلت عنها روحه أو جانبها الروحي وذلك عن طريقين أولهما التأمل العقلي وثانيهما السمو الأخلاقي وعليه فإن كل الأديان ما هي إلا خبرات إنسانية متراكمة تسعى جميعها إلى نفس المقصد ألا وهو العودة إلى المنبع أو الأصل. وبناء عليه لا تعدو تعاليم الأنبياء والمصلحين والفلاسفة إلا أن تكون مجرد قنوات للاتصال بعالم الربوبية والمعاني المجردة والقيم المثالية.⁽¹⁾

- أن الأخلاق والقيم التي تدعو إليها الماسونية وتجعلها الشيوصوفية إحدى ثوابتها لا تعدو أن تكون قراءة واضحة وصحيحة للحكمة الربانية فالدعوى للعدالة والحرية والمساواة والتآخي بين البشر من القيم الرئيسة التي لا تختلف حولها كل الأديان وجميع الفلسفات وتعتبرها من الحقائق اليقينية والحقوق الجوهرية لحياة الإنسان ذلك فضلا عن الدعوى للإخاء الإنساني أو الكوكبة أو العوالم. فالتعاون البشري فريضة لا تستقيم الديانات بدونها لأنها مقصد إلهي كما أن التعويل على العقل والعلم في اكتشاف الكون وأسراره تعد كذلك من الفضائل الأخلاقية لأن الإله حمل الإنسان أمانة التعقل لفحص ما يدور من حوله من موجودات ليتيقن من وجوده وقدرته الفائقة وعظمة إبداعه باعتباره المهندس الأعظم.⁽²⁾ وقد عبرت عن ذلك

(1) R.W.B./ V.H.C.: by the Theosophical Publishing House, Manila, theosophedia.

(2) V.H.C.: by the Theosophical Publishing House, Manila, theosophedia.

هيلينا بلافاتسكي في كتابها الطرق إلى الثيوصوفية إذ أكدت أن الروح الإنسانية واحدة وإن تعددت بعد ذلك في أبدان متباينة تحكمها الأعراق والأنساب والأجناس والأنواع بيد أن كل ذلك لم يؤثر على طبيعتها الإلهية التي نشأت في معيتها كما أن السلام العالمي الذي تنشده الثيوصوفية بين البشر يعد كذلك مطلباً إلهياً لأن فيه عود إلى البدء فالروح الإنسانية والروح الإلهية كيان واحد متعدد الصور والأشكال.⁽¹⁾

- أن أدب الاختلاف وعقلانية الحوار والدعوى للتسامح بين الخصوم من ثوابت الفلسفة الغيرية التي تدعو إليها الثيوصوفية والجمعيات الماسونية وذلك ضمن فلسفتها التطبيقية ودفاعها عن حقوق الإنسان وحرية البوح والنقد والاختلاف فعبادة روح الطبيعة الحية على حد تعبير هيلينا لا يمكن تطبيقه إلا من عقول حرة وأنفس راقية وأرواح لا تعاني من سجن الاضطهاد وعذابات القيود الاجتماعية أو السياسية أو الدينية. والديانة الحقّة هي التي تترك لنا حرية الطريق الذي ترشده إليهم الطبيعة الطابعة (الإله الأعظم) والطبيعة المطبوعة أي الوجود الذي نعيش فيه. فالثيوصوفي الحق هو المتصوف والفيلسوف الذي تحررت روحه من كل شيء سوى رغبتها في امتلاك الحقيقة الربانية والفناء فيها. وتعمل الثيوصوفية الهندية على عقيدتي التناسخ والكارما في التأكيد على حرية الإنسان، فقانون الجزاء من جنس العمل يجعل الإنسان المسئول الأول عن صنع مستقبله

(1) H. P. BLAVATSKY: THE KEY TO THEOSOPHY, Theosophical University Press 1889.

والتححرر في نفس الوقت من الأخطاء الموروثة والأفكار التي حالت بين انطلاق روحه إلى الآفاق الأوسع وعالم الأخيار والجماليات والكمالات والخلص من عذابات المادة.⁽¹⁾

- إن الدجماتيقية أي الآراء القطعية والشيفونية أي التباهي بالذات والأنانية من أهم العراقيل التي تحول بين الثيوصوفي والانطلاق إلى العالم الروحي كما إنها تحول بين الأفراد والانصهار في الوحدة الإنسانية وتدفع البشر إلى الحرب والعنف والاستبداد وغير ذلك من الشرور التي لا يتحقق معها أي شكل من أشكال السعادة أو الخلاص الإنساني.

- إن الدين والعلم وجهان لحقيقة ميتافيزيقية واحدة فالعلم أحوج إلى الدين حتى لا يوجه إلى دمار البشرية والدين أحوج للعلم حتى لا يتحول إلى خرافة وسلطة استبدادية تحول بين العقل وحرية في التفكير. والفلسفة دوما هي التي تغذي الطرفين بالمناهج التي تعين كل منهما على الحياة والتطور. وإذا كانت الثيوصوفية تؤمن بأن الإله موجود بالضرورة باعتباره الطبيعة الطابعة للكون والمتشخص والحال في كل الموجودات وأن القيم الأخلاقية في سلوك الأفراد محكومة بقانون الكارما أي الجزاء من جنس العمل وأن تناسخ الأرواح وحلولها في الأجساد على مر الزمان هو الطريق الذي لا بد منه في رحلة العود ثانية إلى الاتحاد بالحقيقة الإلهية، وأن التطور هو السنة الكونية التي لا يمكن إنكارها فإن مثل ذلك كله لا يمكن استيعابه بالعلم فقط أو الدين فقط بمعزل عن الفلسفة. ومن ثم لا نجد من بين

(1) J.A: by the Theosophical Publishing House, Manila, theosophia.

الفلاسفة الثيوصوفيين من ينكر الروح الكلي المهيمنة على العالم ولا قوانين السببية العلمية ولا وجود الكائنات الروحية ويبدو ذلك جليا في كتابات كل من جوتة (1749 - 1832)، شوبنهاور (1788 - 1860)، شيلي (1792 - 1822)، إيمرسون (1803 - 1882)، والت ويطمان (1819 - 1892). ولا نرى كذلك من بين الفلاسفة الإنسانيين من ينكر أن الإخوة العالمية والعمل المشترك من أجل تحقيق العدالة والمساواة ونشر روح المحبة لا بين البشر فحسب بل تجاه كل الموجودات التي يتشكل منها الكون هو الهدف الحقيقي لكل الجمعيات الثيوصوفية وذلك على حد تعبير الحكيمين الثيوصوفيين موريا وكوثومي في قولهما « إن هدف جمعيتنا لا ينحصر في خدمة أفراد أو جماعات بعينها بل خدمة كل البشر، فشمس الحكمة الإلهية يجب أن تصل لكل بدون استثناء لأنها ليست حكرا على أحد».

- أن التعصب والجمود الذي طرأ على الأديان هو العلة الحقيقية للإلحاد، فإنكار الإلهوية لا يمكن أن يكون أبدا وليد بحث علمي أو نتيجة لتأملات عقلية خالصة بل على العكس من ذلك تماما وذلك لأن الروح الإنسانية قد فُطرت على التسليم بوجود الروح الكلي أو العقل الفعال ومن ثم يصبح الإلحاد مجرد عارض أو مرض يصيب العقول البشرية من جراء مزيفي الحقيقة الإلهية وتشويهاها لدرجة لا يستطيع العقل أو العلم قبولها.

- أن الثيوصوفي هو ذلك الفنان المتأمل للوجود من حوله بروح ملهمة لا تعباً بالمظاهر الخارجية للأشياء بل أن بصيرة ذلك الفنان تمكنه من

النفوذ مباشرة إلى جوهر كل الكائنات وهي لا تعدو في نظره عن أرواح تتفاوت مراتبها تبعاً لدرجة نقائها، الأمر الذي يبرر عدم رؤية الثيوصوفي لما عساه أن يكون قبيحاً أو خسيساً أو رديئاً ولا يستثنى من ذلك أرواح العفاريت والشياطين والصور البغيضة للنفس البشرية ولا الأنفس الحاقدة ولا أفعال من نعتبرهم حمقى أو سفلة أو مجرمين وذلك لأن جميعهم يحملون قبس من روح الإله وأن قدراتهم لم تمكنهم من رؤية أو استيعاب أو وعي الحكمة الإلهية والحقائق العلوية ومن ثم يجب على الثيوصوفي أن يأخذ بأيديهم باعتبارهم مرضى أو معاقين أو جهلاء وذلك بالنصح والإرشاد ثم الدعاء لهم بالهداية والخلاص في دورات وأزمان لاحقة. وينزع الثيوصوفيون المعاصرون إلى إعداد عشرات البرامج للتنمية البشرية والتصفية الروحية والارتقاء الذهني وتقويم العقل الباطن وصقل الملكات، وتعبر عن ذلك هيلينا بلافاتسكي في كتابها (العقيدة السرية) بقولها أن الذين يدعون أن الله قابع في السماء لا يعرفونه، والحق أنه موجود في كل الموجودات وعليها أن نتعرف عليه ونراه بوضوح في أرواح كل الكائنات التي تدور من حولنا ومن الخطأ أيضاً الاعتقاد بأن المطلق غير محايث للنسبي بل هو مباطن له ومحتويه في آن واحد، كما أن الفروق بين الكائنات ليست فروقا جوهرية بل هي أشكال خارجية تميز بعضها عن بعض وذلك لأن جميعها قد انبثق وفاض عن روح واحدة منها وُجد وإليها يعود، ومن هذا المنطلق تقرر هيلينا أن حواسنا الخارجية المادية لا تمكننا من إدراك الحقائق الكلية والمجردة بل القادر على ذلك هو الحدس والمعرفة الباطنية والبصيرة القلبية والمشاعر الراقية والأنفس العاشقة

للذات العالية. وأن الوعي الحقيقي لا يكتمل إلا باعتبار المدركات الحسية والمعارف العقلية مجرد عتبات للعرفان الروحي والاستيعاب الحدسي فمنه فقط يمكننا تلمس اليقين والفناء فيه بوصفه الحقيقة المطلقة التي لا يمكن الشك فيها. أما طريق الانطلاق إلى الكمال فيجب أن يبدأ باستثمار طاقاتنا Chakra وأن التأمل أولى خطواته ولا يعني ذلك تأمل الذات فقط بل تأمل كل الذوات للعثور على ذلك الرابط الخفي الذي يجعل من الكون بأسره ذات واحدة، وتؤكد هيلينا أن عين العاشق المحب هي التي تدرك دون غيرها تلك الرابطة التي تجمع المتقابلات والمتناقضات في سياق واحد لا اضطراب فيه ولا صراع، وأن الفعل الكامل هو الذي ينطلق من إرادة حرة واعية لا ترمي إلا لتحقيق أكبر قدر ممكن من الخيرية للإنسانية بل إلى الكون بأسره ولا ريب - عندها - في أن الاكتئاب والحزن والندم والشعور بالغربة والاعتزاب والإحساس بالظلم والدونية لا يولد إلا من أنفس ضلت سبيلها إلى الاتحاد بالروح الكلي واعتقدت بأن خيرها في المنافع والمصالح الفردية واللذائذ المادية والمطامع الشخصية، وينبغي على الإنسان أن يتذكر أن السعادة دوماً في المستقبل. فإذا كانت روحه قد سُجنت في جسد أدنى فإنها سوف تتحول بعد ذلك إلى فراشة ثم زهرة ثم نسيم ثم أثر ثم طاقة... حتى تتحد بالروح غير المرئي فتتخلص من عذابات سجن المادة وذلك بقدر تضحيتها من أجل الآخرين.⁽¹⁾



(1) موقع معابر، سالمون لانكري.

أبوشادي بين الماسونية والثيوصوفية

لم يبق لنا سوى الحديث عن أمرين أولهما علاقة الثيوصوفية بوصفها نزعة باطنية روحية والفكر الماسوني، وثانيهما مدى تأثر أحمد ذكي أبوشادي بهذا المركب الجامع بين الماسونية والثيوصوفية.

فعن الرابطة التي تجمع بين الماسونية والثيوصوفية نوضح: -

أن الدراسات الفلسفية المقارنة الغربية المعاصرة التي تناولت بالنقد والتحليل معظم أيديولوجيات الجمعيات السرية الباطنية قد انتهت إلى أن الماسونية قد أدركت أن الأديان الوضعية والسماوية لا يمكن التحرر من قيودها وهيمتها على الثقافات في الشرق والغرب إلا بنسخها والترويج لنحلة بديلة تجمع بين العراقة التاريخية والمسحة الروحية والقيم الدينية بالإضافة إلى الرؤية العلمية والتحليلات الفلسفية في بنية معرفية واحدة، وبذلك قد تخلصت من الموروثات العقدية والكتب المقدسة والعصبيات الدينية والمذهبية وذلك بعد فشلها في تفكيك الديانات القائمة عن طريق اختلاق المذاهب والطوائف التي تقسمها وتجعل منها فصائل متناحرة إذ أدركت أن مثل ذلك الدرب لا يؤدي بها إلى القضاء على الديانات بل إثراءها وتكاثرها وإيجاد ميدان فسيح لتصارعها على نحو لا يمكن أي منها للقضاء على الآخرين، وإذا ما تأملنا المبادئ والتعاليم والمعتقدات الثيوصوفية سوف نجد أنها جامعة لجل التيارات الروحية (مذهب تحضير الأرواح - عبدة الشيطان - الحيواناتية أو الأروحية - الرهبنة - التصوف - السحر الأسود - استحضر الجن والعفاريت) وغير ذلك من ما نطلق عليه ميتافيزيقا الأساطير وقد اجتهد الفكر الماسوني في إطفاء العديد من الأوجه البراقة (العلم - الفلسفة -

الحقيقة الربانية) على النزعة الثيوصوفية ذلك فضلا عن تبنيها للشعارات الجماهيرية (الإخاء - المساواة - الحرية - العدالة - السلام العالمي - الخلاص - السعادة الأبدية) وذلك كله دون طقوس أو ضوابط شرعية سوى التعاليم السرية التي تصدر عن الأستاذ الأكبر المتحكم في العالم، الأمر الذي يبرر ترويج الماسونيين للاتجاهات الجامحة والجانحة في كل الميادين وذلك لإثبات أن الديانات التقليدية لم تفلح في تهذيب الإنسان أو هدايته للطريق الذي يمكنه من تطبيق القيم التي طالما تحدثت عنها المعتقدات لتحقيق السلام على الأرض ولعل المواد الثقافية والإعلامية المعاصرة تفضح مخططات الماسونية في هذا السبيل بداية من الترويج أو من نشر المواقع الإباحية والجمعيات الإلحادية وثقافة السحر والشعوذة وأفلام العنف والفلسفات المادية والشائعات العلمية والقصص الأسطورية والألعاب التي تنمي ما نطلق عليه المجتمع الافتراضي وأحلام اليقظة وغير ذلك من الأمور التي تحدث ما يمكن أن نطلق عليه الاضطراب الذهني أو التمرد على الثوابت وجعل الذات الإنسانية وحدها هي معيار كل شيء وذلك كله بجوار تلك الشعارات التي تطلقها بوصفها المالكة الوحيدة للحقيقة المفقودة أو سر الأسرار.

وتشير الموسوعة الثيوصوفية إلى وجود العديد من أوجه التشابه بين التيار الماسوني من جهة وما يتردد في التعاليم الثيوصوفية السرية - من أفكار ومعتقدات في مختلف محافلها - والحركات الباطنية بوجه عام والفلسفات الروحية والصوفية على وجه الخصوص من جهة أخرى، كما إنها لا تنفي تلك العلاقة التي ربطت بين هيلينا بلافاتسكي والمحافل الماسونية. فتشير بعض الكتابات إلى أن هيلينا قد انضمت إلى الماسونية متأثرة بكتابات الماسوني الأمريكي جون ياركر، وهذا ما يكشف عنه ترويجها للتعاليم

الماسونية في معظم كتاباتها عن الثيوصوفية، غير أن الموسوعة ترى أن تأثيرها بالأفكار الماسونية كان مبكرا ويرجع في المقام الأول إلى إطلاعها على عشرات الكتب التي كان يقتنيها جدها الماسوني في مكتبته الخاصة. وأن تعاطفها مع الماسونيين يبدو في السماح لهم دون غيرهم بالانضمام إلى الجمعيات الثيوصوفية والمشاركة في الدروس الباطنية التي تعد من أسرار العقائد الثيوصوفية.

وعلى الرغم من ذلك فإن هيلينا قد وجهت الكثير من الانتقادات إلى المحافل الماسونية الغربية المسيسة ولاسيما تلك التي تقوم بأعمال مناقضة للفلسفات الروحية وقيمها التي تنشد نشر الحب والتآخي والسلام والعدالة بين البشر، الأمر الذي جعلها تنصرف تماما عن المحافل الماسونية - التي كانت تعمل بمقتضى المخططات الصهيونية والجماعات اليمينية اليهودية المتعصبة - وتكون أميل للجمعيات الثيوصوفية الهندية التي احتفظت بطابعها الروحي والفلسفي.⁽¹⁾

ويضيف جريك استيوارت أن العلاقة بين الماسونية والثيوصوفية لا يمكن إنكارها وذلك لأن معظم الذين نظّروا للثيوصوفية الحديثة كانوا من الماسونيين من أمثال (هيلينا بلافاتسكي، هنري ستيل ألكوت، وليم تشيوان) وقد خلطوا بين التعاليم الروحية والعقائد الصوفية والنزاعات الباطنية والسياقات الأسطورية والتعاليم الماسونية التي تضمنها خطابهم المعلن. أما التعاليم السرية للماسونية فظلت خفية ولاسيما في الدروس التي كانت تُلقى

(1) J.A: freemasonry, theosophia, by the Theosophical Publishing House, Manila.

في الجمعيات الغربية أما التعاليم الثيوصوفية السرية فكانت تُلقى في المحافل الهندوسية.

وقد طور الثيوصوفيون الفرنسيون تعاليمهم حتى أضحت الفلسفة الثيوصوفية هي الجانب الميتافيزيقي للماسونية من جهة والنسق التطبيقي لفلسفتها الروحية في شتى محافلها من جهة أخرى، لذا نجد (يدبيتر) يؤكد إنه على الرغم من أن الماسونية لا يمكن اعتبارها ديانة من الديانات الوضعية إلا إنه مضطر اعتبارها ملة وضعية بعد إدخالها التعاليم الثيوصوفية ضمن عقائدها السرية، ويضيف رودلف شتاينر إلى أن المسحة الصوفية الباطنية المتغلغلة في التعاليم الروحية الماسونية قد أشبعت إلى حد كبير الجانب العاطفي والوجداني والإيماني عند المنتمين إلى المحافل الماسونية المختلفة.⁽¹⁾

في حين تكشف المحافل الماسونية الألمانية عن تلك الرابطة التي تجمع بين الحركات العلمانية التي رفعت راية التنوير في أوروبا منذ بداية القرن السابع عشر وجماعات عبدة الشيطان الصهيونية والمحافل الماسونية الثيوصوفية وبينت أن ذلك الدمج بين الرؤى والأفكار التي تحملها هذه الاتجاهات لم يكن عشوائياً بل كان متعمداً وقد صيغ بدقة على نسق يجعل لها أصولاً في المبادئ الرئيسة التي قامت عليها الماسونية بوجه عام مثل الفكر الغنوصي والسحر الأسود ونظرية وحدة الوجود والدعوى للعوامة.

ويشير ناحوم جولد مان (1895 - 1982) فيلسوف الصهيونية الأشهر إلى حقيقتين أولهما قوة العلاقة التي تربط بين المبادئ الصهيونية والتعاليم

(1) Greg Stewart: freemasonry and theosophy, freemasoninformation.com, April 2011.

الماسونية وثانيهما أن مصطلح الصهيوماسونية قد بات واضحاً في شتى الدوائر العلمية وهو المسئول بطبيعة الحال عن ظهور معظم الحركات المعاصرة التي تربط بين التصوف والعلم والفلسفة في سياق واحد وذلك لإزاحة الديانات الكلاسيكية سماوية كانت أم وضعية، وهذا يفسر علة انضمام الدروز والبهايين والقديانيين والفوضيين والجماعات الإلحادية وعبد الشيطان وما بعد الحداثيين والتفكيكيين المعاصرين من الفلاسفة الوضعيين وذلك فضلاً عن قيادات الإخوان المسلمين والجماعات الإرهابية إلى المحافل الماسونية التي تُدار بالعقلية الصهيونية.⁽¹⁾

- وإذا ما أردنا التنبيه إلى أوجه الشبه بين المحافل الماسونية الثيوصوفية ومعظم الحركات السياسية والديانات الوضعية الحديثة والمعاصرة - وذلك للعزوف عن تلك المبالغات التي جعلت من الصهيوماسونية البوتقة المركزية التي تلفظ معظم الأفكار والاتجاهات الثقافية والفلسفية والدينية والفنية والاجتماعية في شتى أنحاء العالم - فيمكن إيجازها في:

فكرة وجود قيادة عالمية تحكم الكون يجلس على قمته المرشد الأعظم أو معلم العالم وهو العقل الملهم المبدع لجل الأفكار التي يريد أن تدين المجتمعات الإنسانية بها في حقبة زمنية ما، وتحيط به قيادات من العباقرة في شتى دروب المعرفة الإنسانية وهم الذين يخرجون الأفكار والنظريات والمذاهب في سياقات خطابية تتناسب مع المبادئ الماسونية من جهة والبيئات المراد نشر الخطاب فيها من جهة أخرى. ثم قاعدة واسعة من الأتباع تقوم

(1) إبراهيم فؤاد عباس: الماسونية تحت المجهر - دار الرشد، جدة، 1988م - ص33 وما بعدها.

بالترويج للخطاب الماسوني العام (الحرية - التسامح - العدالة - الإخاء الإنساني - الكوكبة - العلم - الاستنارة - الأخلاق - السلام - المحبة) وهو خطاب جاذب للجماهير ومقنع في الوقت نفسه لكل أصحاب الاتجاهات الثورية والإصلاحية في السياسة والاجتماع والدين إذ يجعل العلاقة بين الله والإنسان علاقة روحية خالية من السلطات والطقوس والفرائض والشرائع ويفتح الطريق أمام دعاة الحرية بمختلف معانيها، الأمر الذي يمكنها من استيعاب مختلف الجماهير في شتى أنحاء العالم. ذلك فضلا عن تلك التعاليم السرية التي مازالت تثير شكوك وارتياب الكثيرين في مقاصدها، الأمر الذي دفع عشرات المؤرخين إلى اتهام الجمعيات والمحافل الصهيوماسونية بأنها علة ظهور جل الجماعات الجامحة والجانحة والسرية التي تهدد أمن العالم واستقراره وينسب إليها أيضا المسؤولية المباشرة عن الاضطرابات السياسية والاقتصادية العالمية.

- أما موقف أحمد ذكي أبوشادي من الثيوصوفية فيمكن إيجازه في:

تصريحه بنزعتة الثيوصوفية التي تجمع بين التفكير العلمي المبني على الاستقراء والتجريب والنزعة الإيمانية الحدسية الصوفية تلك التي جعلته لا يرى أنه هناك خصومة بين محاولاته لقراءة القرآن في ضوء الحقائق العلمية للكشف عن عدم تعارض صحيح المنقول وصريح العلم المعقول ومن أقواله في ذلك:

«نحن شخصياً نفسر القرآن الكريم تفسيراً علمياً لتلاميذنا ولأولادنا ونعتقد أننا نأجحون في ذلك، ولكننا لسنا متهافتين على نشر هذا التفسير إلى أن يظهر الجو الديني من الأوبئة المتفشية فيه وحينئذ تقدر هذه الخدمة

لنا ويفهم مذهبنا في التصوف العلمي على وجهه الصحيح، بدل أن يحاول الكائدون تصويره على عكس صورته التي نؤمن بأنها أجل ما استطعنا تقديمه من خدمة لروح الإسلام وأدبه. ولئن لم نكن من محترفي التصوف فإن مذهبنا ذلك له حرمة عند مريديه وسيتضاعف عددهم بمرور الزمن، وسيكون دائماً من العناصر الصالحة لنقاء الإسلام ولخدمة الإخاء الإنساني، وسيجيء وقت يكون فيه هؤلاء المتصوفة العلميون فخراً للإسلام ولو كره الجامدون والكائدون»⁽¹⁾ ثم حاول في نسقه الثيوصوفي الجمع بين العديد من الأفكار الفلسفية والدينية والروحية في سياق واحد للتعبير عن الحب والوئام بين البشر والعلم والعرفان الصوفي الذي يتخذ منه سلماً للوصال والاتصال بالإله الخالق المعبود ويقول في ذلك:

«منذ أن قململ جوتاما ففتح عينيه واستفاق ليهمس في أذن الأرض أنه لم يخلق لهذه الحدود.

ومنذ أن اهتز أخناتون وحلم أفلاطون ورفع يده عيسى المسيح ليعلن للناس أنه ليس من هذا العالم، من هذا الواقع، بل من الآب، من المثل، لم تستطع البشرية أن تطمئن إلى طريق:

الصوفية، والمباركة، والأحلام لا تبني عمارة الإنسان. يبنها ذلك المرید الذي يأخذ من القلب مرة، ومن الإرادة مرة ثم يجمعها فيلوکها، ليخرج منها للناس وحدة تقلب الوجود إلى أجمل ما يحلم أنه يصير إليه الوجود. وهكذا فعل محمد»⁽²⁾.

(1) أحمد ذكي أبوشادي: بين العلم والدين، مجلة أدبي، يوليو - سبتمبر 1936، ص 374.

(2) أحمد ذكي أبوشادي: ثورة الإسلام، دار مكتبة الحياة، بيروت، د - ت، ص 6.

ويبدو من ذلك أن أبا شادي كان متأثراً فيما ذهب إليه بنظيرتي وحدة الأديان والنور المحمدي، وهما من أكثر النظريات الصوفية ذيوعاً عند الحلاج ومحي الدين بن عربي، ويبدو ذلك في قوله:

«جاء محمد برسالاته تحقيقاً لبشرى الإنجيل، فكان منقحاً مصلحاً مكملًا للديانات السماوية السابقة، وعلى الأخص للمسيحية، التي يعتبر الإسلام ترجمانها، فما من فضيلة في المسيحية إلا استوعبها الإسلام وزادها تألقاً نفسانياً وعقلياً، وما من شائبة علقت بها على مر القرون إلا وعمل على تنقيتها منها.

وجاء القرآن بتكليفه ودستوره وتوجيهه ومدى دلالاته وتأثيره معجزة كبرى لا تزال محسوسة عميقة الأثر. ولغة القرآن جميعها - في نظر من يتذوق العربية تذوقاً فنياً - هي من طراز واحد في البلاغة والروعة وإن تنوع النسق حسب الظروف الموحية. ولم يحدث في القرآن أي تبديل وحفاظ القرآن هم هم منذ فجر الإسلام إلى يومنا هذا»⁽¹⁾.

وقد أعرب أبو شادي عن دعوته لوحدة الجنس البشري أو العولمة على أساس من التسامح العقدي الذي لا يحده الانتماء إلى دين بعينه بوذياً كان أو إسلامياً وذلك لإيمانه بفكرة وحدة الوجود التي تؤكد على أن كل الأديان والمعتقدات ما هي إلا سبل تؤدي في النهاية إلى الاتصال بالباري تعالى ومن أقواله في ذلك:

«الوحدة أو الجامعة الإسلامية التي تعد التمهيد للرابطة العالمية، ثم بين

هذه الجواهر استقلال المسلم، أي أن لا يكون مرتبطاً بأي كهنوت كواسطة بينه وبين الله، والإحساس بوحدة الوجود التي يستدل عليها بآيات متعددة، منها: (فأينما تولوا فثم وجه الله) ومنها: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم).⁽¹⁾

وأضاف أبو شادي أن في إمكان المفسرين المعاصرين إنشاء وحدة عقدية تجمع بين الإسلام والمسيحية وذلك عن طريق الانتقال من الخلافات العقدية إلى الاتفاق في التأويلات العلمية للنصوص المقدسة ويقول في ذلك:

«إن واجباً مقدساً على المسلمين المبادرة إلى احتلال مكانتهم في طليعة موكب الحضارة، و فاتحة ذلك أن يفهموا دستورهم الأجل الفهم العلمي الصحيح كما يفعل المسيحيون إزاء كتابهم المقدس، وقد يؤدي ذلك إلى تقارب المسيحيين والمسلمين حينما يدركون، أن الفواصل بينهم غير كبيرة بل تكاد تكون معدومة، وأن هذه الفواصل هي نتيجة التأويلات غير المنطقية والمجانبة لروح العلم، وأنه بالوسع إذن خلق فيدرالية إسلامية مسيحية، قوامها التآلف الوثيق والتعاون الوثيق كأنهما هما دين واحد، وسيكون في ذلك غنم عظيم للإنسانية».⁽²⁾

ونجده في موضع آخر يؤكد على وحدة الشرائع الدينية إذ يجعلها في نسق واحد يجمع بين اليهودية والمسيحية والإسلام، ويبدو أن تأثره بالمنحى الصوفي هو الذي دفعه إلى تجاوز الخلافات العقدية والمعتقدات الإيمانية التي تميز بين الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، والقرآن وصحيح السنة،

(1) المرجع نفسه، ص 198.

(2) المرجع نفسه، ص 37، 38.

ونظر إلى جوهر الأديان على أنه أصل ثابت يتمثل في التوحيد والحث على مكارم الأخلاق ويقول:

«فالإسلام بني أصلاً على المسيحية كما بنيت المسيحية على الموسوية، وهو بمثابة طبعة جديدة منهما وإن تكن ذات صبغة خاصة هي الصبغة العقلية المنطقية التي لا تكتفي بالروحانيات المجردة بل تمزجها بالماديات وتصنع من الكل وحدة لا تتجزأ لتشمل سلوك الناس ومعاشهم وكل ما يؤدي إلى خيرهم وسعادتهم، وهذا يشمل تبادل المحبة والإخاء بين البشر».⁽¹⁾

ويتفق أبو شادي مع محمد رشيد رضا في ضرورة تعرف المسلمين على كتب الديانات الأخرى ولاسيما الأنجيل ليستخلصوا منها مواطن الاتفاق ومواضع الخلاف ويأخذون مما اتفق عليه سبيلاً لنشر روح المحبة والإخاء بين المسلمين والأغيار.⁽²⁾



أبو شادي والإسلام والشيوعية

يمضي أبوشادي في محاولة توفيقه بين الماسونية والشيوعية من جهة والثقافة الإسلامية من جهة أخرى. فنجدته يربط بين فكرة السلام العالمي والوحدة الإنسانية (العولمة)، ووحدة الأديان ويجعلها في سياق واحد، فالأخوة العالمية - عنده - لا يمكن تحقيقها في ظل صراع الثقافات والتعصب

(1) المرجع نفسه، ص124.

(2) محمد رشيد رضا: مقدمة إنجيل برنابا، ترجمة خليل سعادة، مطبعة المنار القاهرة، 1908م، ص

(ق) مقدمة الناشر.

الديني - الذي بدا في الفرق والمذاهب والنحل المختلفة - ، ومن ثم يجب العمل على إيجاد سياق أوسع يوحد بين الأديان الوضعية والسماوية ألا وهو الإيمان بوجود إله واحد محب عطوف خير يأمر بالسلام والبر والتعاون بين البشر واعتبار الكتب السماوية والتعاليم المقدسة والتراث العقدي في كل الديانات مجرد خطابات أرسلت للفلاسفة والأنبياء والعلماء والمصلحين لمعالجة شئون حياتهم وقد قرؤوها بموجب قدرتهم على استيعاب ما فيها من حقائق. ولما كان الطريق مازال ممهداً أمام العقول المنفعلة والعقل الرباني الفاعل فإننا لا يجب الوقوف عند هذه الخطابات فحسب بل يجب تطويرها بموجب الرسائل المتواصلة في واقعنا المعيش وهو بذلك لا يفرق بين الأنبياء والفلاسفة والعلماء من جهة ولا يجعل هناك أدنى فارق بين الكتب السماوية الموحى بها وتعاليم الفلاسفة التي شكلت بدورها نسقاً موروثاً مقدساً كما هو الحال عند البوذيين والجنينيين والتاويين من جهة ثانية، ويجعل الشيوصوفي المطلع على الحقائق الربانية قادر دوماً على نسخ التعاليم وتطويرها وتأويل نصوصها وتطويعها لخدمة الحاضر من جهة ثالثة. الأمر الذي يمكن كل دعاة الإصلاح الأخلاقي من أداء مهمتهم المتمثلة في إحياء القيم الإنسانية الرفيعة في سلوك البشر والحد من كل مظاهر الانحراف الخلقي والأفعال المحرصة على الشر والعنف ذلك فضلاً عن تدعيم الروابط الاجتماعية بداية من العواطف الأسرية إلى التكافل الاجتماعي بين الأغنياء والفقراء ونهاية بالتعاون الدولي من خلال المؤسسات والهيئات الخيرية الاجتماعية والصحية الكبرى.⁽¹⁾

(1) أحمد ذكي أبوشادي: ثورة الإسلام، ص 134 - 135.

ويقول أبوشادي عن قوانين الطبيعة:

قانونُ الطبيعة قانونٌ نافذ لا يهاب سطوةَ الأمير ولا يترك الضعيفَ لضعفه، وهو عبارة عن عِدَّة نتائج لأسباب كثيرة تقع تحت حَسَنًا، وكلما تشابهت تلك النتائج كانت أسبابها متماثلة، وليس ذلك بمدُون في كتب خاصة به وإن كانت الكتب السماوية قد جمعت موادَّه، وشرح شيئًا منها الفلاسفةُ والحكماءُ بقدر استطاعتهم، وإنما يرجع المستفسرُ عنه إلى صدور كثرت خبرة أصحابها بالحوادث التي تمرُّ بهم، ففيها يجد الإنسان الحقائق الكثيرة ومنها يعرف تلك الأسرار الخفية الغامضة على الجاهلين.

هؤلاء الشيوخ الذين يوافون هذا العالم دائماً بنصائحهم الذهبية التي لا يلتفت إليها إلا القوم العاقلون يبسطون للملأ قضيةً لا نزاع فيها، ويقولون إن هذه القضية ولو أنها بسيطة يسهل على ذوي العقول الصغيرة فهمها، إلا أنها من أهم الأمور وأكبر القضايا التي يترتب عليها نهوضا بالبشر وثبات الأشياء لأمدٍ طويلٍ ويقولون كذلك إنها مع صدق ما تتضمنه وإقرار النفوس به فكثيراً ما تُهمَل ولا يُحَفَل بها! تأكد أن الأساس ثابت «: تلك النظرية القوية البرهان لا تتعدى معنى الجملة الآتية وإني إذا ذكرتُ للقارئ - وأنا أخصُ بالذكر غالباً هذا البلد - « قبل أن تهمَّ بالبناء أن في كل مائة نفر من الناس تسعين أو أكثر يبنونها فلا أكون مبالغاً، وإلا فأني معنى لتلاشي الأعمال وتهدُّمها إذا كانت مشيِّدة على دعائم قوية، تضمن لها النجاح، وتحافظ على بقائها؟⁽¹⁾

(1) أحمد ذكي أبوشادي: فطرتان من النثر والنظم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة القاهرة، ص.8.

ويمضى أبو شادي مع عبد العزيز جاويش⁽¹⁾ ومحمد يوسف موسى⁽²⁾ في دعوتهما لعالمية الإسلام وإنسانية الحضارة مؤكداً أن الحضارة الإسلامية أخذت وأعطت واقتبست وطورت وحدثت وأخذ عنها الغرب أصول نهضته العلمية والفلسفية ولاسيما فلسفة ابن سينا وابن رشد، ومن ثم يجب علينا مواكبة التطور واحتياجات الواقع مع الاحتفاظ بالنهج العقلي الإسلامي الذي لا يتعارض بدوره مع العلم ولا تحديث النظم.

غير أنه يختلف عن سابقيه بمحاولته مصادرة فكرة عالمية الإسلام ودعوته للتعاون الإنساني، لصالح الماسونية والثيوصوفية فيقول:

«إن العقيدة العالمية لا يمكن أن تتدعم في دولة يكون فيها المواطنون طبقات أو مراتب، وعلى ذلك يكون التعريف الأول للدولة الإسلامية غير صالح لزماننا الحاضر ولا بد من المساواة التامة بين جميع المواطنين شرطاً حتمياً لنجاح الدولة الإسلامية الديمقراطية في عصرنا هذا، وشتان بين ظروف الإسلام الأولى الضيقة نسبياً وبين ظروفه العالمية الحاضرة... إن القانون الفرنسي مستمد معظم نصوصه من مذهب الإمام مالك، ولسنا إلا مستردين بضاعتنا إذا ما استأنسنا به، وكذلك النظام الدستوري العصري ما هو إلا توسع يطابق حاجيات العصر في تطبيق المبادئ الإسلامية الإنسانية، ومن يقول بعكس ذلك إنما يرمي الإسلام من حيث لا يدري بالجمود والعصية الجاهلية ويوصمه بعدم الصلاحية لتنظيم التقدم الإنساني والدولة الحديثة وفقاً للمبادئ العلمية التي تخدم الحق وتصور كرامة البشر، وحاشا أن

(1) عبدالعزيز جاويش: الإسلام دين الفطرة، مطبعة القاهرة، 1949م، ص 32 وما بعدها.

(2) محمد يوسف موسى: الإسلام وحاجة الإنسانية إليه، القاهرة، ط 2، 1961، 269.

يكون الإسلام ضالِعاً مع هذا التعصب الأعمى أو الجمود الذي يسبق الدمار وينذر بالفناء».⁽¹⁾

«جميع هذه التفاسير والأخبار والشواهد تنادي بصلاحية الإسلام كدولة عالمية قوامها المبادئ الإنسانية بحيث لا يوجد فيها تفاضل إلا بالمواهب والتقوى، ولا يغمط فضل إنسان بسبب عقيدته أو لونه أو نشأته أو جنسه أو ظروفه الخاصة».⁽²⁾

ويسترسل أبو شادي مبيناً أن غايته من التأويلات العلمية المعاصرة للنصوص المقدسة هو تحرير الأصول الشرعية من قيود التفسيرات الفقهية الموروثة والانطلاق بها إلى آفاق العلم الذي يتجاوز حرفية النص إلى المقصد والغرض فالإسلام عنده معرفة وفلسفة وروحانية وسلوك قويم، وجميعها يشكل أسس الحضارة الإنسانية، ويقول في ذلك: «لا خلاف مطلقاً بين الإسلام والحضارة، فالحضارة نتيجة من نتائج النظام الإسلامي والفلسفة الإسلامية العملية، والحضارة الإسلامية - أي المترعرة في كنف الإسلام - حضارة شاملة عالمية، فهي لا تعرف التعصب إطلاقاً اللهم إلا للخير العام».⁽³⁾

ويقول في موضع آخر عن الأصول الثلاثة التي تقوم عليها فلسفته والمتمثلة في القلب والعقل والإرادة: «قام الإسلام على المحبة والتصميم، والحكمة، وهذه القواعد الثلاث، بنات القلب، والعقل والإرادة».⁽⁴⁾

(1) أحمد ذي أبوشادي: ثورة الإسلام، ص 115 - 117.

(2) المرجع نفسه، ص 211.

(3) المرجع نفسه ص 41.

(4) المرجع نفسه ص 8.

ويؤكد أبو شادي أن المشاعر الصادقة الراقية والحكمة والعلم والقيم الأخلاقية والدساتير والشرائع والأديان لا يمكنها أن تقوم برسالتها وهي على هذا النحو من الشتات، لذا جاء الإسلام ليجمع بينها في سياق واحد ليعبر عن رسالة السماء الحقيقية التي لم يصيبها التحريف أو العطب أو التجديف فيقول:

«المحبة انفتاح لا حد له، لكنها لا توحد بنظام:

الصوفية حنين إلى المجهول لم تدرك الطريق إليه،

الشريعة حال ممدودة بين البشر لا تصعد نحو الله.

أحلام الفلسفة أشواق لا تجد طمأنينة في مداها، أو انفعلاً مع الواقع:

كل ذلك جمعه الإسلام في ذاته وصفاه وطوره، ثم جعله وحدة قذف بها في الوجود فإذا بها تبقى وحدها رغم الأعاصير والزعازع، لتمتد وتمتد من جديد لتؤكد ذاتها، وتجمع العالم في أسرة واحدة، تلتقي في عناق صميم عند عرش الله»⁽¹⁾.

ينزع أبو شادي في تأملاته الثيوصوفية فينظر إلى اسم الجلالة باعتباره الجامع لكل الحقائق والقيم التي تربط البشر بعضهم ببعض من جهة، والإنسان باعتباره تاج الخلائق بربه من جهة أخرى، ويقول:

«الله نور السماوات والأرض وهذا تعريف بليغ متناه في الرقة، وكلما تعمقنا فيه وفي حواشيه ازددنا إحساساً بروحانية الإسلام التي تتلاقى وطاقته العلمية وتندمج فيها أيما اندماج...والله في الإسلام ليس مالك

عبيد، وإنما المحيط الأعظم الذي تخرج منه الحياة جميعها ثم تصب فيه»⁽¹⁾.

ويلخص أبو شادي نزعته الشيوعية في ثلاث قواعد هي:

الإيمان، والعلم، والعقل. ويجعل الأولى روحية نفسية وقناعة فردية وتنتج التصوف العرفاني العملي، أما الثانية فهي قاعدة منهجية تحصل المعارف عن طريق الاستقراء والاستنباط، وتنحي ما عداه من الخرافات والأكاذيب، أما القاعدة الثالثة فتختص بتأويل المنقول والتعرف على المقاصد الشرعية، وذلك لتعبر تعبيراً صحيحاً عن حقيقة الإسلام، ويقول في ذلك:

«إن أصول الإسلام التي بسطانها ونوهنا بها غير مرة لا تقنع بمجرد الانطباعات أو الاعتقادات الدينية، ومنها ما يورثه التأمل في الطبيعة والحياة الإنسانية إذا لم تكن منسجمة مع العلم المحقق، وبعبارة أخرى إن الإسلام لا يكتفي بالعلة الغائية وبالمغزى وحدهما، وإلا لما ناشد المؤمن أن يتحروا ويبحثوا عن كل شيء وأن يطلبوا العلم ولو في آخر الدنيا. أما التجربة الداخلية الفردية التي لا يمكن تحقيقها عن طريق ذلك البرهان فهي عنده من التفاعلات النفسية الشعورية فحسب وإن سميت تصوفاً دينياً... القانون الذي جاء به الإسلام يعني في اتباعنا إياه أن القوة التي يعطينا إياها العلم تستعمل في الأغراض التي يحددها الدين، ومعنى ذلك عمل الدين والعلم معاً لسعادة الإنسان.»⁽²⁾.

وذهب أبو شادي مع الصوفية إلى أن غاية الشرائع هي طاعة الله التي

(1) المرجع نفسه، ص 17 - 18.

(2) المرجع نفسه، ص 73 - 75.

ينبغي على جميع المخلوقات الإخلاص لها والعمل بمقتضاها، وهي السعادة البشرية في الدنيا والآخرة أيضاً وعليه لا خصومة بين العلم والتصوف والفلسفة إذا ما نظرنا إليها جميعاً باعتبارها محاولات إنسانية لتفهم الوحي والحكمة الربانية وتطبيق ما جاء به من تعاليم وهو يوافق في ذلك عبد القادر الجزائري ومحمد إقبال وسعيد النورسي وغيرهم من المتصوفة المحدثين - أصحاب التصوف العملي - والذين تأثروا بالتيوصوفية الهندية غير أنهم حافظوا على الثوابت العقدية من جهة والهوية الإسلامية من جهة أخرى بينما صرح أبو شادي بأنه يريد أن يتجاوز هذا وذاك مندفعاً صوب العالمية بالمفهوم الماسوني فيقول:

«إن الإسلام نادى دائماً بإخضاع العالم المادي والعالم الروحي معاً لمثالية إلهية عظمى استوعبها القرآن بتعاليمه النيرة ولم يعرف التفريق بينهما، وهدفه سعادة البشرية في ظل التقدم الصحيح تحقيقاً لآية الله في جمال الكون المطرد ولجعل الإنسان بحق خليفته في الأرض».⁽¹⁾

وينتقل أبو شادي إلى الرؤى الذاتية في فهم المقدس موضحاً أن هناك فارق بين إيمان العوام القائم على التسليم بالمووروث وإيمان المبدعين الذي يستلهم معارفه من الحقائق العلوية التي يراها بعين الإبداع ويعيها ببصيرته الخاصة وعليه لا ينبغي على المجتمع تكفيره أو مجه أو النفور منه وذلك لأن شطحاته جاءت وليدة اتصال ووصال وعشق وعرفان لم يصل إليه خصومه من الأغيار فأحاديث الروح تختلف بطبيعة الحال عن غيرها، ويضرب مثل لذلك بالبنية الشعرية فيقسمها إلى ثلاثة دروب:

(1) المرجع نفسه، ص75.

أولها: يعتمد على الوجدان والشعور، ويستلهم أفكاره من البيئة الثقافية المحيطة بكل ما فيها وانعكاساتها على نفسه ومشاعره وأحاسيسه ويطلق على هذا الدرب (الشعر الصافي)، وخير من يمثله في رأيه من الشعراء القدماء أبو نواس وابن خفاجة.

أما الدرب الثاني: فهو الشعر الفلسفي وهو يعبر عن صوت المعقول فحسب، غير عابئ بالدين أو العادات أو التقاليد إلا ما اتفق منها مع رؤيته العقلية الناقدة المتمردة، ويطلق عليه (الشعر العلمي المنطقي) ويرى أن الزهاوي خير من يمثل هذا الدرب.

أما الدرب الثالث والأخير: فهو الجامع بين الحكمة الفلسفية والمشاعر الصادقة حيث الامتزاج التام بين العقل والوجدان ويطلق على هذا الدرب (شعر العاطفة الفلسفية) وخير من يمثله أبو العلاء المعري والمتنبّي.

ويقول معبراً عن نزعته الثيوصوفية: «لا يكفي أن يكون الشاعر مصوراً، ولا يرضيني أن يكون محاكياً، وإنما يعنيني أن يكون أيضاً خالقاً مثل أعلى، وهذا ما ينقله تَوْأً إلى دائرة الفيلسوف، على أي - مع اعترافي بذلك - أكرر أن الشاعر الفلسفي النزعة الذي لا تخاصم عواطفه عقله، والذي يرضى عقله أن يعهد إلى العواطف في أن تعبر عنه بلغتها، هو أسمى الشعراء على الإطلاق».⁽¹⁾

ويربط شاعرنا بين مفهوم ديمقراطية الإسلام ووحدة الوجود والإخوة الإنسانية بقوله: «لو لم يكن للإسلام سوى ديمقراطيته العظيمة التي كان

(1) أحمد ذكي أبوشادي: فلسفة الشعر، مقال بمجلة العصور، ع19، مارس 1929م.

الرسول ﷺ مثلها الحي لكفاه ذلك فخراً، فإن هذه الديمقراطية تتخذ من ناحية الفلسفة اللاهوتية صورة الإيمان بوحدة الوجود، وتتخذ من الناحية الاجتماعية صورة الحرية والإخاء والمساواة بأكمل معانيها»⁽¹⁾

وعلى نفس المنحى يكشف عن الصلة التي تجمع بين الفلسفة والشعر والتصوف ويقول: «إذا آمنّا بأن العالم بأسره أنشودة حية متألفة من الأجرام المتحركة في نظامها الموسيقي البديع، فليس من الصعب علينا أن نؤمن بأن الشعر هو المعبر بلغتنا عن هذه الأنشودة العلوية والموسيقى السحرية. فمهمة الشعر هي الترجمة عن روح الوجود في أسلوب فني جذاب يشعنا بعظمة هذا الوجود وجماله. وليس معنى ذلك أن يحصر الشاعر عنايته في الكليات ويترك الجزئيات، فكل ما في الكون مادة للشاعر مادامت لديه الشاعرية المتفاعلة مع ما يراه، وإن لم أرد بهذا أن كل شاعر لديه هذا الاستعداد. ولكن يكفي الشاعر أن يكون متأثراً مخلصاً فيما ينظمه بالإخلاص من أهم عناصر الشعر بل الأدب عامة... ولن يقول مثل هذا الشعر إلا الشاعر المتعمق الذي لا يقنع بالمظاهر وحدها، بل يتغلغل بروح متصوفة إلى ما خلفها ولو وصف أحقر الأشياء... ولا مشاحة في أن للشعر ضرباً شتى وأشهرها الشعر الغنائي بفروعه المختلفة، ولكنه في الواقع موسيقى كلامية قبل أن يكون تصوفاً وتعبيراً وجدانياً منظوماً... وصفوة القول أن ماهية الشعر التعبير عن الحياة وتفسير الوجود تفسيراً تصوفياً في لغة موسيقية أو شبيهة بالموسيقية»⁽²⁾

وهو يختلف عن جان بول سارتر في تعريفه للأدب إذ يجعله مرآة صادقة

(1) أحمد ذكي أبوشادي: عظمة الإسلام، ص 13.

(2) أحمد ذكي أبوشادي: قطرة من يراع في الأدب والاجتماع، ص 5 - 6 - 7.

لا للتعبير عن الأنأ وهمومها والذات وطموحاتها فحسب بل عن المجتمع الذي يعيش فيه والكون الذي يمثأ موجوداته فيقول: «أما عن الأدب فماهيته التعبير عن شخصياتنا وعن الحياة والمجتمع كذلك تعبير الأصالة لا التقليد، وبذلك يشترك الأديب مع بقية الفنانين في تفسير الوجود وتقديس الحق والجمال»⁽¹⁾



أبوشادي من الاغتراب إلى التغريب

لم يكن أبو شادي أول من أعلن عن شعوره بالاغتراب في ظل الثقافة الشرقية ولاسيما بعد الانتقادات التي وجهت إليه من قبل الجامدين من الأزهرين والمتعصبين إلى القديم والرافضين للغرب وثقافته المادية، فقد سبقه إلى ذلك فرح أنطون وشبلي شوميل وسلامة موسى ومحمود عزمي وإسماعيل أدهم وغيرهم من اللذين اعتقدوا أن الثقافة الإسلامية والمجتمع الشرقي غير مؤهل لحمل راية النهضة والتقدم وأن الغرب في ظل الفلسفات الأوروبية والأمريكية الحديثة هو الأقدر بالقيادة والإتباع.

ورغم ذلك فقد حاول أحمد ذكي أبو شادي صياغة أرائه على نحو متناغم مع رصفائه من الأدباء والمفكرين المصريين المعاصرين له، بيد أن ما يميز كتاباته عن غيرها من تصانيف العلمانيين العرب هو مصادرتة الرؤى المطروحة لصالح مذهبه الذي طالما صرح به ألا وهو الثيوماسونية، ومع أنه قد تصدى إلى الاتجاهات الإلحادية المنكرة للربوبية والممعنة في التحيز للفلسفات المادية

(1) المرجع نفسه، ص7.

من جهة والقوة الرجعية المتمسكة بتلايب الموروث من جهة ثانية ومناصرته للإطار العام لفكرة مدرسة محمد عبده وتلاميذه من أمثال مصطفى المراغي ومصطفى عبدالرازق ومحمد رشيد رضا ومحمد فريد وجدي في دعوتهم لتجديد الخطاب الديني والموازنة بين الأصالة والمعاصرة والتأكيد على حرية الفكر والاعتقاد والمرأة من جهة ثالثة فإننا نألفه من حين إلى آخر يجتهد في الانفكاك من قيود الهوية الإسلامية وروابط القومية العربية لينطلق كعادته إلى آفاق الفلسفة الماسونية والنزعة الثيوصوفية الروحية الباطنية التي تتحرر تماماً من كنف الشرائع والكتب المقدسة وما يصاحبها من فكر موروث.

فنألفه يناصر دعوة أحمد أمين وإبراهيم مدكور وطه حسين والعقاد في دعوتهم إلى ضرورة أعمال النقد في تحقيق الكتب الأدبية التراثية وانتقاء ما يصلح لواقعنا مما تحتويه من آراء وتصورات وأفكار، وينحاز إلى الاشتراكيين الفايين وسلامة موسى في رفضه نظرية الفن للفن وتأكيده على الرسالة الإصلاحية التي يجب على الأدب الاضطلاع بها لتهذيب المجتمع وثقافته.

أما الفلسفة عنده فلم تعد إحدى آليات الوصول إلى حقائق الأشياء ونشر المعارف، بل أضحت لها وظيفة أعم وأشمل وأعمق وهي التوفيق بين شتى العلوم وتطويعها لتتفق مع الغاية الأسمى وهي سعادة الإنسان وتمكين العقل والروح للوصول إلى الحقيقة الربانية.

ويقول: «أصبحت الفلسفة رسول التوفيق بين شتى العلوم مع فحص الفكر الإنساني والذاتية الإنسانية، وهكذا أخذت الفلسفة تشمل علوماً كثيرة في أبحاثها وانتهت إلى صميم الإنسان».⁽¹⁾

(1) أحمد ذكي أبوشادي: قطرة من يراع الأدب والاجتماع، ص.8.

ويشيد أبو شادي بالفلسفات التطبيقية والعملية التي تسعى إلى إيجاد مناهج تربوية تعمل على الانتقال بالإنسان من ثقافة العنف والصراع تجاه البيئة الطبيعية أو الاجتماعية إلى ثقافة الحب والتسامح والسلام لذا نجده يصف فلسفة الفيلسوف البرجماتي الأمريكي جون ديوي بأنها فلسفة إنسانية على الأصالة وأن ما ترمي إليه من غايات عملية وأخلاقية تتفق تماماً مع روح الإسلام

ويقول: «كان يؤمن بأن التعليم نهج للحياة وليس إعداداً لحياة مقبلة، كما كان يؤمن بأن الفلسفة طريقة للفهم ولإصلاح عيوب اجتماعية معينة وهذا عين ما آمن به التقدميون المسلمون على ضوء تعاليم الإسلام النيرة، وهذا عينه روح التقدمية في أمريكا».⁽¹⁾

وينتقل أبو شادي إلى ميدان الأخلاق والاجتماع مبيناً أن النظم والقوانين لا يمكنها توطيد أركان السلام الاجتماعي بين الطبقات ولا يتأتى لها تنقية السرائر من البغض والحسد والعنف بين البشر، وذلك لأن السلام والطمأنينة من الغايات التي لا تتحقق إلا بصفاء النفوس من الداخل، ويشهد التاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع والإنثروبولوجيا أن الأمم الراقية لم تتخلى عن وحشيتها إلا بتهذيب النفوس، وتقويم العادات والتقاليد والأعراف وذلك عن طريق البرامج التربوية والمقررات التعليمية والنصائح والإرشادات الأخلاقية والدينية فيقول:

«وها نحن كما يدعي رجال التاريخ والفلسفة الاجتماعية قد انتقلنا إلى زمن العرفان الصحيح، زمن الحرية والإخاء والعدل، ولكننا لا نبصر

(1) أحمد ذكي أبوشادي: ثورة الإسلام، ص153.

حقيقة ذلك الإخاء سائدة بصورة ما يصح بها الحكم والاعتبار، فقد زادت الجرائم كثيراً وتفنن المقتطفون لها في سبيل إتيانها، ولكن مما امتاز به هذا القرن على سواه أن أصبح فينا من يجاهرون بها ويفتخرون بارتكابها بعد أن كان الواحد في الزمن السالف إن أتي خطيئة يتوب ويخجل بعد ذلك من ذكرها.⁽¹⁾

ويمضي أبو شادي مع إخوان الصفا إلى «أن الشريعة قد دنست بالجهالة واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة».⁽²⁾

وعلى هذا النحو يرى أن العبادات والفرائض ما هي إلا تطبيق عملي لروح الإسلام التي تحث على المحبة والسلام والإخاء والتعاون والعدالة والحرية، والخطر عنده يكمن في استحالة العبادات إلى عادات تؤدي على نحو حركي لا روح فيها ولا خشوع ولا أداة لمقاصد الشرع، ومن أقواله في ذلك:

«الصلاة التي لا يصحبها شعور الخشوع الحق لله سبحانه وتعالى ومحاسبة الإنسان نفسه بنفسه أمام العلي القدير لا معنى لها ولا قيمة. كذلك لكل من الصيام والزكاة والحج فلسفته. وما الإكثار من الصلاة أو الصيام أو الحج بالذي يمثل جوهر الإسلام بأي حال. وعندنا أن الزكاة هي أهم التكاليف الشرعية مذ كانت التعبير العملي الثابت لتحقيق العدالة الاجتماعية بين أفراد الشعب... - و- شهر الصوم شهر تصوف حقيقي وتدريب على الإيثار والقناعة والرحمة. وأما الحج ففريضة أخرى أبعد ما تكون عن الشكليات ولا معنى لها إذا لم تقترن بالاجتماع العام المنظم للتفاهم على تقدم المسلمين

(1) أحمد ذكي أبوشادي: قطرة من يراع في الأدب والاجتماع، ج1، ص 219، 249.

(2) أحمد ذكي أبوشادي: ثورة الإسلام، ص48.

وعلى خدمة الإنسانية عامة، والحج المنظم في لبه إنما هو أعظم مؤتمر إسلامي سنوي، وإذا لم يكن كذلك فهو شبح أجوف مهما تضخم ولن يكون حينئذ ركناً من أركان الإسلام.⁽¹⁾

ويعود أبو شادي مع (ما بعد الحداثيين) ليؤكد على العديد من الأسس والمبادئ التي يحمل عليها فلسفته الثيوصوفية وهي:

- طلب الحقيقة من كل صوب وضرب دون التقيد بثقافة دون غيرها، فالعقل والتجربة هما المعياران اللذان يجب علينا الاحتكام إليهما في فحص المعارف، وبناء على ذلك نمضي في تجديد الأفكار والرؤى وفحص الموروث بعين ناقدته تنأى بناعن السقوط في مستنقع الرجعية والتقليد.
- التسليم بأن الدين الإسلامي جاء للإنسانية جمعاء ومن ثم لا مجال للتعصب فيه لجنس أو مذهب أو قومية، فالتسامح والتعاون والحب هي القيم الإنسانية التي يجب علينا تأصيلها في ثقافتنا الإنسانية ودعوتنا العالمية.
- لا فصام بين العقل والدين والعلم من حيث الابتعاد عن الخرافة والعمل على تلبية متطلبات قضايا الواقع بكل مشكلاته، فالأحكام العامة التي استنتجتها الشريعة الإسلامية لا تعيق الاجتهاد العقلي ولا تمنع العلم من البحث عن الحقائق والحلول المناسبة التي لا تتعارض مع صالح الإنسان ومقاصد الشريعة.

(1) المرجع نفسه، ص 68، 69.

- رفض كل أشكال التعصب الديني والمذهبي والسياسي والجنسي والقومي والعنصري.

- تقرير المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة، أما القوامة والميراث وغيرهما من الأحكام التي تعلي من شأن الرجل على المرأة، فقد جاءت في سياق مربوط بعلّة وإذا ما انتفت العلّة انتفى معها الحكم.

- محاربة كل أشكال الرأسمالية المجحفة التي تقسم المجتمع إلى طبقات متفاوتة في الدخل ومستوى المعيشة، الأمر الذي يجعل من الاشتراكية هي النظام الأفضل في توزيع الثروات والسياسة الاقتصادية.

- التمسك بالمثل والقيم الروحية وعلى رأسها التسامح والعدالة.⁽¹⁾

ويشيد في هذا السياق بكتاب المفكر الهندي محيي الدين الألوائي (الإسلام وتطورات العالم والغرض من الحكومات الإسلامية) الذي أكد فيه على عالمية الحضارة والأخوة الإنسانية والتعاون الدولي والتكامل الثقافي بين الشرق والغرب، غير أنه يخالفه في أن الشرق قادر على استرداد لواء الحضارة الإنسانية فإن أبوشادي يرى أن الشرق وما فيه من جمود وتعصب غير مؤهل لحمل لواء الحضارة ثانية كما يعتقد الألوائي، بل أن الغرب وعلى وجه الخصوص (أمريكا) هي القادرة على قيادة العالم ومن ثم يجب علينا السير في ركبها ويقول:

«إن فكرة الشرق والغرب أخذت تضمحل سريعاً في نور الفلسفة

الاجتماعية والسياسية الحديثة التي تناصرها الأمم المتحدة بمؤازرة أمريكا القوية البالغة الحضارة. وإلى هذا كان ينبغي على المؤلف الفاضل توجيه انتباه المسلمين ليساندوا ككتلة واحدة هذه الحركة المباركة التي هي من صميم عقيدتهم ومثالياتهم»⁽¹⁾.

ويتهكم أبوشادي على القائلين بنظرية المؤامرة وأن أمريكا وأوروبا في صراع دائم ضد الشرق والإسلام مبينا أن الدول الإسلامية هي المسئول الأول عن تخلفها وذلك عقب تخليها عن القيم الإنسانية التي جعلت منها حضارة عالمية (حب العلم - الحرية - العدالة - الإخاء - المساواة - السلم - الأمان - التعاون) ومن ثم لا تُلام الحضارة الغربية على حماية مصالحها والضرب على يد الجامدين والمتخلفين الذي يثبون على مدنيتهما بحجة الدفاع عن دينهم ومشخصاتهم ويوضح كذلك أنه من الخطأ اعتبار أمريكا عدوا للعرب أو وصف الحضارة الأوروبية بأنها حضارة غربية بل الأصوب القول هي حضارة إنسانية يقودها الغرب ويقول « وقد قلنا مرارا من قبل أن المدنية الحاضرة لا يصح أن تُنعت بالغربية فقد أسهمت فيها شعوب كثيرة والوصف الصحيح لها أنها مدنية علمية إنسانية، وأن خير البشرية في كل مجال مقترن بها، كما أثبتت في ذلك الحوادث والتقدم المطرد للإنسانية بالرغم من كل انتكاس وقتي الذي هو نتيجة التطاحن بين عوامل شتى، ولكن الفوز في النهاية مكتوب باطراد للحركات التقدمية»⁽²⁾.

ويحاول أحمد زكي أبو شادي التوفيق بين دعوة الغرب للعوامة ومفهوم

(1) أحمد ذكي أبوشادي: المرجع نفسه، ص 90.

(2) المرجع نفسه، ص 94.

عالمية الإسلام فنألفه يؤكد أن الماسونية والشيوعية ودعوتهما المبكرة للأخوة العالمية لا تخالف في حقيقتها جوهر العقيدة الإسلامية باعتبارها الخطاب الأخير الذي ألقته السماء على الأرض ونادت فيه للمحبة بين الأفراد والتآخي بين البشر والتراحم بين الموجودات وذلك كله بفعل إرادي نابع من عمق وصدق الإيمان بالحقيقة الربانية وبذلك يوفق بين سماحة الإسلام ودعوى الماسونية للأخوة العالمية متأثرا في ذلك بالمفكر الهندي السيد أمير على والأديب المصري محمد بدر بك.

ويقول في ذلك «وأني أعتقد أن روح الإسلام لا تنافي إنشاء عصابة للآديان ولتكون سندا روحيا لعصابة الأمم.. والكومنولث الإسلامي ما هو إلا نظير الكومنولث البريطاني الذي خدم السلام العالمي والحضارة، أي خدمة وليس هذا الكومنولث الإسلامي عدوا للوطنية فيما أرى، فإن القوميات مسائل داخلية وكل ما تطالب به الجامعة الإسلامية احترام الإخاء والتعاون بين المسلمين فهي عنصر من عناصر السلام والرقى لو فهمت فهما صحيحا وليست علة للتعصب الأعمى ضد غير المسلمين، فإن هذا التعصب في ذاته يخالف روح الإسلام بتاتا، ولا عبرة بالتفاسير المريضة والمغرضة التي يتشدد بها الفقهاء الجاهلون»⁽¹⁾

وقد زعم بأنه يساير في ذلك حديث جمال الدين الأفغاني عن الجامعة الإسلامية، في مجلة العروة الوسطى وكذا أحاديث الكواكبي عن عصابة الأمم الإسلامية في كتابه أم القرى ومحمد رشيد رضا عن الوحدة الإسلامية في كتابه الوحي المحمدي.

(1) أحمد ذكي أبوشادي، عظمة الإسلام، مطبعة التعاون، الإسكندرية، د.ت، ص3.

ويرى أبو شادي أن السلام العالمي لن يتحقق إلا إذا زالت الأحقاد بين الدول وأضحت مصلحة الإنسانية هي الغاية التي نسعى إليها جميعاً دون تحيز لعرق أو جنس أو قومية أو ديانة.

وإن المزاغم التي يروج لها حسن البناء أو أبوالأعلى المودودي بأن العالم ينقسم إلى قسمين، الأول يدعو إلى تطبيق شريعة السماء والثاني يطبق السياسة الوضعية المقتبسة من الفلسفات المادية، رأي يحتاج إلى مراجعة لأنه مخالف للحقيقة والاصوب الاعتراف بأن العالم ينقسم إلى أمم أخذت بالعلم فاستنتت القوانين الوضعية التي تحل مشكلاتها في الواقع وكفلت للعقل الحرية لبيدع فيطور المجتمع ويعمل على تقدمه ورفقه وأخرجت المرأة إلى ميدان العمل بعد تسليحها بالعلم والخبرة ورقة ذوقها بالفنون والآداب. وعلى الجانب الآخر جماعات متخلفة متمسكة بالأعراف والتقاليد البالية والنظم القديمة وادعت أنها مقدسة لا تقبل التحديث فأصابها الوهن والضعف حتى أضحت مطية لمن يملك أسلحة التفوق والهيمنة والسيطرة ذلك فضلا عن نظمها السياسية التي جعلت من الحاكم ظل الله على الأرض وأغفلت تماماً حق الشعب في الحياة الحرة الكريمة بل والثورة على الحاكم الظالم ويقول « فالقول بانقسام العالم إلى معسكرين عظيمين أحدهما سماوي في تشريعه والآخر أرضي، ليس من الحقيقة في شيء. وإنما الحقيقة الصريحة الصارخة أن العالم منقسم إلى شعوب متقدمة وشعوب متخلفة وأن الأولى هي الآخذة بأسباب العلم والحضارة كما كان أجدادنا العرب يصنعون في ذروة مجدهم وأن الثانية هي التي أغفلت ذلك تحت تأثير الاستعمار وحواشيه من جهل وعبودية، وأن الأمل الوحيد للثانية - أمل البقاء والترعرع والعزة - معلق على مسابقتها الزمن وأخذها بأسباب اليقظة والمنعة التي أخذت بها الأمم

الأولى، فأتيح لها بذلك أن تكون في الصدارة، وأظهر مثل لذلك الوضع في الولايات المتحدة الأمريكية. وأما الأمم التي تُشغل بالتغني بأعمال الجدود فحسب، أو تكتفي بالفخار بماضيها وتعيش عالة عليه، أو تجد الرجاجة في التعصب الغاشم للتقاليد البالية وفي التفريق بين الشعوب بدل التضامن الإنساني الشامل فليس لها مآل إلا الاندثار من جميع الوجوه... وقد أعجبنا اتساع آفاق كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والسيد أحمد خان ومحمد إقبال ومدحت باشا فقد آمنوا جميعا بالعلم والشورى والإنسانية ولم يرتضوا مرة الآفاق الضيقة لتفكيرهم ودينهم بل عدوا الضيق والحصر عين الكفر... ولكن الحديث عن حسن البناء في مصر وأبي الأعلى المودودي في الهند تعثر وتخطب لأنه أخذ يحبز جهودا بدائية ما أنزل الله بها من سلطان، إذ ما كان البناء والمودودي برجلي الثقافة الواسعة والنظرة البعيدة في علوم النفس والاجتماع والاقتصاد وسياسة الأمم ولذلك جاءت دعوة كل منهما على غرار حركات الدهماء في القرون الوسطى ومنافية لتقدم الإنسانية.⁽¹⁾

ويستطرد أبوشادي مبينا أن النظام السياسي الإسلامي وعالمية الإسلام لا يمكننا ربطهما بالعقيدة أو بنصوص جامدة بل يجب النظر إليهما في ضوء المقاصد الشرعية وليس النص الحرفي في الكتابات المقدسة وذلك لأن المقاصد الشرعية هي دستور السياسة الإسلامية وهي فضفاضة عامة مطلقة إنسانية ترمي إلى تحقيق الأمن والعدالة والرفاهية والتقدم لمن يطبقها وكذا عالمية الإسلام فهي ليست حكر على من آمن بالقرآن وسنة النبي بل هي أيضا دعوة عالمية يستظل بها من آمن بوجود إله حكيم عليم قدير عطوف ينظر إلى

(1) أحمد ذكي أبوشادي، ثورة الإسلام، ص 99 - 100.

البشر جميعاً نظرة واحدة لا يفرق فيها بين الأجناس أو الملل أو الأشكال أو الألوان فجميعهم بما في ذلك الملحد منهم يرزقهم في أرضه ويظلمهم بسمائه ويحاسبهم بمقتضى أعمالهم خيرها وشرها ويقول: « إن مصلحة أي فرد أو مجتمع تتكون من عناصر ثلاثة:

1- من أمور ضرورية لا تقوم حياة الفرد أو المجتمع إلا بها.

2- من حاجيات لا تيسر الحياة وتخلو من العسر والحرج إلا بها.

3- من أمور كمالية لا تكمل الحياة وتتم إلا بها.

وقد كفلت الشريعة الإسلامية كل واحد من العناصر الثلاثة بنوعين من الأحكام: (الأول أحكام توجبه وتحققه، الثاني أحكام تصونه وتحفظه. ولهذا كفلت مصالح الإنسانية كلها... والإنسانية في نظر الإسلام هي أن الناس كلهم من رجل واحد والأرض كلها من تراب واحد وأن نظرة الإسلام هذه تضم الحياة من مبدئها إلى نهايتها، لا تعترف بفرق اللون والوضع الاجتماعي والطبقي، ولا يتفاضل فيها الناس إلا بالتقوى، فهي الميزان الرئيسي الذي يجب أن يوزن به الناس في نظر القرآن»⁽¹⁾.

وانتهى أبوشادي في سياق حديثه عن الحضارة الإنسانية إلى القول بأن نجاة الحضارة الإسلامية في عودتها إلى هويتها الأولى أي كونها حضارة إنسانية للناس كافة.



(1) المرجع نفسه، ص 101.

الانتماء الثقافي والعولمة

على الرغم من النزعة التغريبية الواضحة في كتابات أبي شادي لا نجده يرضى بالتضحية الكاملة بمشخصاته وهويته العربية الإسلامية، أي إنه لم يساير الكمالين وأنصار جمعية الاتحاد والترقي التركية في التنازل عن الهوية الإسلامية والعزوف عن الثقافة العربية والانضواء تحت راية الحضارة الغربية ولم يساير كذلك شبلي شميل وفرح أنطون وإسماعيل أدهم وسلامة موسى وبعض كتابات توفيق الحكيم في الاعتقاد بأن السبيل لإنهاض الشرق هو المسايرة والمتابعة لثقافة الغرب الفتية والنظر للثقافة العربية الإسلامية بأنها حضارة غابرة أقعدها الجمود عن اللحاق بركب المدنية المعاصرة، ومن ثم يجب طيها في سجلات التاريخ.

وواقع كتابات أبوشادي تكشف عن إنه قد اتخذ من الفلسفة العملية والنهج الماسوني سبيلا للدعوة للعولمة وتخطي الحواجز التي تحول بينها والتطبيق في شتى أمور الحياة بداية من نقد النظريات المتعصبة ونهاية بتعلم لغة الثقافة العالمية أو إن شئت قل اللغة الدولية الأولى.

فنجده يرفض نظرية السامية والآرية التي تجعل التقدم والرقي من نصيب أجناس بعينها لتفوقهم العقلي وترى أن دونها لا يقدر على التجديد أو التحديث والاختراع والابتكار مبيناً أن التقدم والتخلف مرهون باستعداد العقل الجمعي بتفعيل آليات النهضة من جهة، وقدرة الرأي العام القائد المتمثل في النخبة من المستنيرين على تحدي معوقات التجديد ونجاحهم في توعية الجمهور وتربية الرأي العام على نحو يمكنهم من تحفيز المجتمع بمختلف طبقاته على قبول الفكر الجديد والخطوة الموضوعية للإصلاح من

جهة أخرى، وهو بذلك يتفق تمام الاتفاق مع أرنولد توينبي في اعتقاده بأن المحرك الأول للحضارة هو قانون التحدي والاستجابة من جهة ويؤيد جل الانتقادات التي وجهها المفكرون العرب لآرثر دو جوبينو (1816 - 1882) وإرنست رينان (1823 - 1892) وغيره من غلاة المستشرقين الذين تبنا هذه النظرية الجائرة من جهة أخرى ويقول أبو شادي في ذلك:

«إن أحوال الشعوب وتقدمها وتأخرها وسعادتها وشقاؤها وكل شيء يتعلق بها تصدره زعمائها وقادتها. فإن كان هؤلاء الزعماء من الرجال العادلين الذين يؤدون الواجبات تماماً وكانوا من أهل الدراية والمعرفة، وصلت الأمة بهم إلى أعلى المراتب وتقدمت بهم تقدماً باهراً، وإن كان هؤلاء الرؤساء من الفاسدين العابثين الجهلاء، سقطت الأمة بهم من مراتب رفعتها ومجدها، وتدلّت من منازل عظمتها وأبهتها»⁽¹⁾.

ويؤكد مع أرنولد توينبي على أن تقدم وتخلف الأمم مرهون بأمرين:

أولهما نضج العقل القائد واجتهاده في الموائمة بين الثابت والمتغير والموروث التليد والوافد الحديث والجديد ومتطلبات الروح وحاجيات البدن، ذلك فضلاً عن قدرته على صياغة خطاب تنويري لإعادة بناء العقل الجمعي وتوجيهه نحو النهضة والارتقاء في كل الميادين، وعنايته بوضع خطة إصلاحية تكون بمثابة المشروع الذي تتحقق من خلاله الغايات وتحل فيه المشكلات وتسد فيه الاحتياجات، ويقول:

«الواقع أن القوة الروحية والفكرية في الإسلام سنادها العلم والعقل

(1) أحمد زكي أبو شادي: قطرة من يراع في الأدب والاجتماع، مطبعة الظاهر، القاهرة، 1908، ج1،

وكل ما خالفهما ليس من الإسلام في شيء وكل ما بني عليهما مطابق للإسلام
ومن صميم روحه.»⁽¹⁾

كما ذهب إلى أن إدعاء بعض الجامدين بأن الحضارات الشرقية تتميز عن الثقافة الغربية باحترامها للأديان وعراقة الأصل وخيرية المنبت وحسن العادات والتقاليد ومكارم الأخلاق وغير ذلك من السنن الحميدة التي جعلت الله يخص بلاد الشرق عن بلاد الغرب بإرسال الرسل إليها وتحميلهم أمانة التبشير دون غيرهم من شعوب الأرض أضف إلى ذلك أن الحضارات الشرقية هي التي كان لها السبق إلى العلم والتمدن ونبغت فيهما بالإضافة إلى سائر الآداب والفنون، مؤكداً أن مثل ذلك التحيز والتعصب لا يقل خطراً عن تعصب الغربيين لجنسهم الآري وذلك لأنه يحول بين الوحدة أو الأخوة العالمية التي تنشدها الأديان والفلسفات الأخلاقية والجماعات الإنسانية ويقول:

«وإننا لنقول بإخلاص أننا وقد طفنا في أوروبا كما أقمنا طويلاً في كل من بريطانيا وأمريكا ولم نرى في الولايات المتحدة الأمريكية - موطننا الحالي - إلا المثل الأعلى للسمو الديني الأدبي، وهو ما سعدت به جميع الطوائف على اختلاف مللها ونحلها... فالمدينة الحديثة متعددة المظاهر، ولكن طابعها الصحيح الذي يتأثر به العالم هو الطابع الإنساني التقدمي، وباستكمال هذا الطابع تمكنت أمريكا من بلوغ منزلة الزعامة العالمية في كل شيء. فمن خداع النفس أن نتوهم عكس ذلك. وما يجوز أن يغيب عن بال - المتعصبين للشرق - أن الشرقيين انغمسوا في الإباحية والتهافت على الملذات وتجهيز

(1) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 99.

المرأة بكل صنوف المفاتن والإغراق في الموبقات إغراقا يحطم الجسوم، وما يزالون مع الأسف على هذا الحال في أقطار متعددة وكتب التاريخ طافحة بسيرة هذه المآسي»⁽¹⁾

كما بين أحمد زكي أبو شادي أن أولى سبل التواصل بين الثقافات المغايرة هو تعلم لغتهم للاطلاع على آدابهم وعوائدهم ومعتقداتهم والاستفادة منها على ألا يتعارض ذلك مع الاهتمام بتعريب المصطلحات العلمية الحديثة كلما تيسر ذلك للمشتغلين بالعلوم المختلفة، كما أكد مع زكي مبارك⁽²⁾ على ضرورة تدريس المعارف العامة باللغة العربية في شتى مراحل التعليم، إلا ما اتصل منها بالأمور الفنية الدقيقة التي لم تعرب بعد، أو تتصل مصطلحاتها وتعبيراتها بالتقنيات العلمية العالمية شأن لغة الأطباء والكيميائيين... إلخ ومن أقواله في ذلك: «فرأي الدكتور زكي مبارك رأي لا غبار عليه لو أنه اقترن بتنشيط عظيم لحركة الترجمة العلمية تحت الرعاية الحكومية بحيث نجد لكل علم وصناعة مجلة جامعة إلى جانب المؤلفات القيمة المتلاحقة. ففي هذه الحالة لا يفوت المتعلمين بالعربية الوقوف على تيار الحركة العلمية في العالم بأسره، كما أن إمامهم العام بلغة أوروبية واستعمالهم مصطلحات دولية مما يساعدهم على الاطلاع على المصادر الأوروبية نفسها في غير مشقة».⁽³⁾

(1) نفس المرجع، ص 94، 95.

(2) زكي مبارك: اللغة والدين والتقاليد، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1936، ص 5 وما بعدها.

(3) أحمد زكي أبو شادي: اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال، مقال في مجلة أدبي، يناير - مارس

ويرى أبو شادي مع المجددين أن الضامن لحياة اللغة العربية ليس كثرة حفظة القرآن ولا لكونها اللغة الرسمية للأقطار العربية، بل الضامن لبقيائها هو قدرتها على التعبير عن الواقع بكل ما فيه، وعن المعارف الإنسانية بكل ما تحتويه (العلم، الفن، الأدب، الفلسفة، الاجتماع، السياسة) ويقول في ذلك: (يجب أن تكون اللغة العربية لغة علم وأدب وفن وفلسفة وسياسة واقتصاد وثقافة شاملة غير مقصورة على مصالح قطر دون قطر، وأن يتوفر على التأليف بها أعلام، وأن تنقل إليها أشهر التصانيف العالمية في كل باب)⁽¹⁾

ويمضي أبو شادي مع زكي مبارك والمجمعين في دعوتهم لوضع معاجم عربية حديثة تبين تطور الدلالات اللغوية والاصطلاحية والإجرائية السياقية للألفاظ والتراكيب، ويقره أيضاً على ضرورة تبسيط الأساليب في كتابة المقالات الصحفية والدراسات الأدبية، وذلك لتيسير التواصل مع شريحة المثقفين؛ فالتقعر واستدعاء المهجور من الألفاظ ليس فيه من الأصالة أو الحفاظ على التراث من شيء، بل إن التحذلق يصرف النشء عن تعلم اللغة، وكان متأثراً في ذلك بدعوة لطفي السيد لتمصير العربية وتبسيط الفصحى دون إفراط أو تفريط. ومن أقواله: «ويعلم القراء أي لست من أنصار اللهجة العامية، ولكني أرتاح إلى تمصير العربية أو تعريب المصرية بحيث يظهر في أدبنا المصري روح هذا الوطن الرقيق الوديع، وهو ما يمثله شعر البهاء زهير أصدق تمثيل، وقد يمثله شعر ابن قلاقس وابن النبيه وابن نباتة بعض التمثيل، وأما الرجوع بنا إلى لهجة العصر الأموي والعصر العباسي

(1) أحمد زكي أبو شادي: قطرة من يراع في الأدب والاجتماع، ج2، ص 41، 42.

فليس من التجديد ولا من إنصاف بيتتنا في شيء، وأرى بيتتنا المصرية الحاضرة متفرنجة فلا يمكن تجريد شعرنا المصري من روح التفرنج، ولن يخاف ذلك إلا كل متصنع يحتمي خداعاً أو جهلاً منه بفلسفة الشعر وراء الغيرة على اللغة، حينما هو يسيء بذلك إلى لغته وشعره.»⁽¹⁾

غير أنه يخالف المفكرين المحافظين ومصطفى صادق الرافعي في أن اعتماد الباحثين والدارسين على المؤلفات الأجنبية ضرباً من ضروب الغزو الفكري أو الاحتلال الثقافي الذي ينقص من تحرر المصريين من الاحتلال الأجنبي فعنده أن الاكتفاء باللغة العربية دون غيرها من اللغات في ميدان التعليم يضعف الطلاب ويجعلهم سجناء ثقافة لم تسهم في الحاضر بشيء ومن ثم يجب ترجمة العديد من الكتابات العلمية إلى العربية لإثراء ثقافة الضاد بمصطلحات جديدة والتأكيد في نفس الوقت على ضرورة تبسيط قواعد اللغة العربية لإقبال الطلاب على تعلمها والتوسع في تعلم اللغات الأجنبية لتحقيق ما نصبو إليه ألا وهو العولمة أو الكوكبة أو الأخوة العالمية، ويقول: «ونحن لا نوافق على أن نشر اللغة الأجنبية من مؤيدات الاحتلال، فالهند تشربت الاستقلال من الثقافة الإنجليزية، وما عرفت الخنوع والتناذر إلا بفضل ثقافتها الوطنية المريضة المشبعة بالحزازات الطائفية وقس على ذلك كندا وأستراليا وغيرهما من أعضاء الجامعة البريطانية... الاستقلال الراجح هو الذي يحرص على مقوماته مع الحرص في الوقت ذاته على العلاقات الأممية التي تستفيد منها الأمم الناشئة أضعاف ما تستفيد غيرها. ولا يجوز أن ننكر أن اللغة العربية أسوء باللغة اليابانية أو الفارسية وبغيرهما من اللغات الشرقية

(1) أحمد ذكي أبوشادي: فلسفة الشعر، مقال بمجلة العصور، ع19، مارس 1929م.

ليست لغة عالمية في عرف الحضارة الراهنة التي اتخذت أممها الرائدة الحروف اللاتينية واسطة بيانها، وما دمنا متمسكين بالحروف العربية القديمة فلا أقل من ترجمة آدابنا للتعريف لدى الغربيين، وعلى هذا نعد صنيع الجامعة المصرية صنيعاً حسناً... فمع إجلالي للغة الإنجليزية المتمكنة في مصر ومع محبتي لها أرى أنه واجب حتما علينا تنفيذاً لخطتنا في حماية لغتنا الوطنية وضمان حياتها أن نجعلها بغير قيد ولا شرط لغة التعليم في جميع المدارس، وأن نتوفر على الترجمة إليها دون انقطاع، فإننا الآن في دور يجب أن تقدم فيه الترجمة على التأليف ما لم يكن التأليف أصيلاً بالمعنى الصحيح وهذا لا ينافي العناية بتدريس اللغة الإنجليزية وتمكين الطلاب منها لينتفعوا بها في زيادة معارفهم من المصنفات الإنجليزية»⁽¹⁾.

ويرى أبو شادي أننا لم ننظر للغرب نظرة الناقد الفاحص، بل نظرة الجاهل الذي لا يستطيع تقييم ثمن ما يتضعه من السوق، فقد أخذ عوامنا وبعض خاصتنا أسوأ ما في الغرب، الأمر الذي ضخم رذائلنا وأجهز على ما بقي من ثوابتنا وأصولنا، ويقول في ذلك:

«المدينة الغربية مؤسسة على الحرية والآداب والعلم والتضافر في سبيل المجد والرفعة، ولكن نحن لم نشيد مدنتنا هذه الحديثة إلا على ما رأيناه عند الغربيين من قبائح ومساوئ بقيت متمكنة فيهم ولم ينزعها منهم قادتهم. نحن لم نأخذ عنهم غير كل نقيصة ولم نقلدهم إلا في عيوبهم، فما وجهنا هممتنا وسعينا إلى نشر العلم ببلادنا وتشديد دوره الراقية كما تفعل تلك الأمم

(1) أحمد زكي أبو شادي: اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال، مقال في مجلة أدبي، يناير - مارس

والشعوب، وما حافظنا على مجد لغتنا وبذلنا جهدنا في رفع قدرها ونشرها وتأييدها، وما عملنا في مقاومة أولئك الذين دأبهم نشر الأباطيل بين أفراد الأمة حتى وضعوا لنا حاجزاً كبيراً في سبيل رقينا الأدبي، وما تعاونوا على العمل لما فيه المصلحة العامة بل عمل كل منا فيه نفعه الخاص ضاربين بمصلحة البلاد عرض الحائط.⁽¹⁾

ويضيف أن بعض كتابنا يتحدثون عن الغرب بغير علم، ويبدو ذلك في نعتهم إياه بموطن الإلحاد والانحطاط الخلقي وما إلى ذلك من أمور تنفر المتدينين من التعرف على المدنية الغربية، ويغالطون أنفسهم في الوقت نفسه عند مقابلتهم بين أخلاقيات الشرقيين وتدينهم وحال الغربيين، فالواقع يثبت أن تدين الشرقيين أضى مجرد مظاهر شكلية لا روح فيه، الأمر الذي يبرر تلوث أخلاقهم وانحراف سلوكهم عن الفضائل التي حثت عليها الشرائع، ويقول:

«أننا لم نر في الشرق تديناً صحيحاً نظرياً وعملياً يعادل في شموله، وفي معنويته مثلما رأيناه في هذين القطرين العظيمين (بريطانيا وأمريكا)»⁽²⁾.

وتتميز دعوة أحمد زكي أبو شادي في الاقتباس عن الغرب بأنها دعوة انتقائية في حين كان سلامة موسى يدعو صراحة إلى التنازل عن الهوية الشرقية والمشخصات المصرية والقيم الدينية واقتفاء أوروبا في كل ما تفعله من عوائد ونظم، وليس أدل على تباين موقفهما من رفض أبو شادي لمظاهر الانحطاط والفساد التي بدت في المجتمع المصري في مسابرة عوائد الفرنسيين ويقول:

(1) أحمد زكي أبو شادي: قطرة من يراع في الأدب والاجتماع، ج1، ص184، 185.

(2) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص94.

«كثرت الحانات بهذه البلاد وتفاقم شرها وغدت مصدراً لما تئن منه من المصائب والويلات وتعددت محال القصف والخلاعة وأماكن الفجور والفحش وناشئتنا تؤمها بكثرة وتفاخر بذلك كل المفخرة، ولقد كان هذا سبباً وداعياً لأن يبعث لنا من أسواق باريس (مثلاً) في كل عام بجيش جرار من ربات الدلال والخلاعة مما يزيد عن حاجات أهل تلك المدينة مدينة الفجور والفسق، فتستوطن تلك الجماعات بلادنا وتقطن أجمل أحياء المدينة وثم تنصب الشراك لإيقاع شباننا فيها، وهكذا يخاف العاقل أن يقع في حبال دهاء تلك الغايات فيلازم منزله متسلياً وقاطعاً الوقت بالمطالعة والبحث في أسفاره، أو يغادر داره ولكن يقصد أحد أصدقائه ليراه ويمضي معه وقت راحته وصفائه، ذلك لأنه يعلم أن أي منتزه يقصده لابد أن يراه عامراً ببنات الهوى وقل أن يجده خالياً منهن... نبذنا ما كان فينا من خصال شريفة واستبدلناها بما رأيناه عند أهل الغرب من رديء الطباع وسيئها ولقد جررنا على أنفسنا بذلك أضراراً جمة وفقدنا بقية ما كان فينا من شعور وحس شريف.»⁽¹⁾

وينحاز أبو شادي إلى التيار التغريبي الذي كان يقوده سلامة موسى وإسماعيل أدهم وإسماعيل مظهر في هذه الآونة فنجدته ينظر إلى الحضارة الشرقية على أنها الماضي التليد الذي يجب أن يفاخر به الأمم، أما معالجة قضايا الحاضر والتخطيط للمستقبل فيجب اقتباسه من الحضارة الغربية وذلك لأنها استطاعت بفلسفاتها وعلومها الارتقاء بمجتمعاتها في شتى الميادين ومن أقواله في ذلك: «والواقع أن المدنية الشرقية مدنية تاريخية نعزها لهذا

(1) حمد زكي أبو شادي: قطرة من يراع في الأدب والاجتماع، ج1، ص185، 186، 187.

الاعتبار فقط، وأما المدنية الغربية فهي مدنية الحضارة العلمية الراهنة ولا يمكن لأمة رشيدة أن تنصرف عنها. هكذا فعلت اليابان ذات الحضارة الشرقية العريقة فاصطنعت المبادئ الغربية في كل شيء حتى في الملابس حينما سمحت ظروف أهلها الاقتصادية.⁽¹⁾

ويضيف أن النزعة الاستعمارية الغربية لم تعد حقيقة مؤكدة، بل هي هواجس ومخاوف تطلقها الشعوب المتخلفة والمتعصبة دينياً بحجة أن الآخر لا يضر للإسلام سوى الشر، في حين أن الأمم الإسلامية الناهضة قد وجدت ترحاباً من الدول الغربية وخاصة أمريكا لأنها تفضل منطق المصالح المتبادلة.

ويعني ذلك أنه رفض تماماً نظرية الغزو الفكري أو الاحتلال الثقافي الذي روج لها المفكرون المحافظون في مطلع العشرينات من القرن الماضي ويقول:

«إن هذه الدول الأوروبية لم يحركها أي دافع ديني لالتهام الدول الإسلامية بعد شطرها، بل إنها الجانية على نفسها بذلك، لأنها خذلت بعضها بعضاً. وما من شعب إسلامي احترام نفسه فيما بعد، ولم يكن ألوبة في أيدي الحاكمين بأمرهم إلا ونال احترام هذه الدول الأوروبية ذاتها وتعاونها معه بحكم المصلحة المشتركة كما كان حظ تركيا الجديدة.»⁽²⁾

كما يؤكد أن العلم هو الطريق الذي يجب علينا أن نسلكه إذا ما أردنا

(1) أحمد زكي أبو شادي: اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال، مقال في مجلة أدبي، يناير - مارس 1937م، ص 112.

(2) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 93.

تحرير مصر من نير الاحتلال وتخليص الشعب من عاداته المرزولة وعلى رأسها التواكل وطلب العون من أصحاب الأضرحة والأولياء، وأول الخطى إلى ذلك هو إصلاح حال التعليم بكل مراحل ووضع خطة دقيقة للقضاء على الجهل، ولاسيما بين الطبقات الدنيا في الريف، ويقول في ذلك:

«إن كنتم حقيقة تريدون الخير لأمتكم وليست لكم غاية تنشدون سوا أن تنال حريتها واستقلالها فاستنفدوا وسعكم وابدلوا طاقتكم في سد ثغرة الجهل التي فيها، ورتق فتق نقائص مجتمعتها، حتى تصبح حقيقة بنيلها ذلك، وخليقة بأن تتسابق مع بقية الأمم الراقية في ميدان جهاد الحياة، وأنتم بغير هذا لا تتحقق لكم أمنية ولا تصلون إلى ما تبتغون. تلك حكمة الخالق وسنة الكون والطبيعة وهذه الصيحة أقولها لقوم يعقلون»⁽¹⁾.



حر بن عقلان

لم أجد في مخيلتي عنواناً لهذا المقال أفضل من تلك المحاكاة أو ذلك التناسخ الناقص الذي يحيلنا إلى تراثنا الفلسفي حيث الفيلسوف العربي الأندلسي بن طفيل وقصته الشهيرة حي بن يقظان. ولا أدري علة ذلك فرمها لأن كليهما - أي بن طفيل وأبوشادي - قد امتهن الطب وصاغ جل أفكاره في سياقات أدبية، أو لتلك المعاني المستترة وراء العنوانين فـ حي بن يقظان هو العاقل الأريب اليقظ الذي فطن دون غيره لإمكانية التأليف بين المنقول والمعقول وأن طريق العلم - وطريق التصوف سوف يلتقيان عند نقطة واحدة ألا وهي

(1) أحمد زكي أبو شادي: قطرة من يراع في الأدب والاجتماع، ج1، ص179.

أن لهذا الكون مبدع عليم حكيم وهو إله هذا الكون. وكذا أبوشادي فقد اجتهد في تحديد معنى الحرية خلال تفرقة بينها وبين الفوضوية والبهومية والهوجائية وذلك عندما جعلها وليدة العقل والوعي فالفعل الحر الذي يتربى على العلم وتثقله الخبرات وتثقفه الدراية والعين الفاحصة هو الجدير بأن نطلق عليه الفعل الحر ويُعبر عنه بالقول الحر الذي يعي مقاصد ومآلات دعوته للتغيير أو نقضه للواقع.

ولعل ما يميز الفيلسوف عن المفكر أو المثقف هو قدرته على صياغة أفكاره وآرائه وتصوراتهِ على نحو نسقي يخلو من الاضطراب والتناقض والنكوص لذا من الخطأ اعتبار الكثير من قادة الفكر العربي من أعلام الإصلاح والتنوير - في الفترة الممتدة من أخريات القرن الثامن عشر إلى النصف الأول من القرن العشرين - فلاسفة على الأصالة شأنهم في ذلك شأن جل رواد عصر التنوير في أوروبا، فعلى الرغم من إعلاء فولتير (1694 - 1778) وروسو (1717 - 1778) وديدرو (1713 - 1784) وهولباخ (1723 - 1789) وغيرهم من فلاسفة أوروبا المتأخرين للعقل والعلم ودعوتهم لتحرير الفكر والعقيدة والمرأة من كل السلطات التي تحول بينها وبين التعايش مع الواقع فإن لهم من الأفكار والآراء ما يتعارض مع تلك المبادئ التي طالما دعوا إليها فتقذف بهم إلى معتزك المتناقضات وليس أدل على ذلك من نظرتهم الدونية لمخالفهم في الجنس أو الدين أو النوع وإباحتهم الاعتداء على الأمم الضعيفة والحجر على شعوبها ونهب ثرواتها وغير ذلك مما نطلق عليه الاضطراب النسقي في الفكر الأوروبي.

وعلى الرغم من عدم اتفاقنا مع أحمد ذي أبوشادي في جملة آراءه ولاسيما

وجهته الماسونية التغريبية إلا إننا نعتزف بأنه نجح في صياغة نسقا فلسفيا مبتكرا جعل منه الممثل الأكبر للفلسفة الـثيوصوفية في الفكر العربي الحديث. والملفت للنظر أن أبا شادي لم يكن متخصصا في الدراسات الفلسفية ولكن كتاباته جاءت في سياق من العمق والجدة والطرافة تؤكد عمق قراءاته وأصالـة استنتاجاته في الكثير من القضايا الفلسفية وعلى رأسها قضايا الحرية تلك التي ناقشها من أوجه عديدة بداية من حرية الإرادة الإنسانية وقضية الجبر والاختيار الكلامية ومرورا بحرية الفكر والاعتقاد والحرية السياسية وانتهاء بحرية المرأة وسوف نبرهن على ذلك في السطور التالية.

لقد اقتحم أبو شادي قضية حرية الإرادة الإنسانية الفلسفية، التي أثارها علم الكلام حيث المساجلات التي دارت بين فرقة الجبرية والمعتزلة والأشاعرة، وانتهى إلى أن ابن رشد قد نجح في معالجة هذه القضية وذلك خلال حديثه عن العلم الإلهي ونظرية السببية، فيصبح الله في ضوء هاتين النظريتين مقدر المقادير بعلمه دون أن يتعرض لحرية الإرادة الإنسانية، وهو المبدع الخالق للكون بقدر يضمن له وجوده وتكامله وخيريته، وتناغم وتآلف موجوداته، ويقول:

«العلم الإلهي فوق كل علم إحاطة وتقديراً وتوجيهاً، (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين) والمقصود بهذا التعبير التصويري العلم الإلهي الشامل الذي لا مناص من وقوعه وهو ما نعبر عنه عادة بكلمة القدر، وليس المقصود بداهة سجلاً مكتوباً أو لوحاً محفوظاً بالمعنى المادي. وحينما يقول الكتاب

العزیز: (وربك یخلق ما یشاء ویختار ما كان لهم الخیرة سبحان الله وتعالی عما یشركون) إنما یشیر إلى ما أبدعته العوامل الإلهیة أو قوی الطبیعة من هذا الملكوت العظیم الذي لیس للإنسان خیرة فیه إذ وجده كما هو، وهنا تتجلی الجبریة، وعلى ضوءها نفهم معنی الآیة الحکیمة (قل لن یصیبنا إلا ما كتب الله لنا) أي ما قدر لنا وفاقاً لنوامیس الطبیعة، (علمها عند ربی فی کتاب لا یضل ربی ولا ینسی) وبتقدم العلم الإنسانی تزدد معرفته بهذه النوامیس الطبیعیة فیسْتَطِيع مجاراتها مجارةً أصلح لنفسه وسعادته وبیدهی أن العلم الإلهی سابق للحوادث لا لاحق لها، وإلا انتفی كونه علماً إلهیاً، ومن یقول غیر ذلك إنما یكون عديم التفكير والثقافة ولو تظاهر بهما، أو مغالياً إلى حد الشطط الخرافي فی إثبات القدرة للإنسان كما كان شأن فرقة القدريّة من المعتزلة، ولیس أقلّ منهم شططاً فرقة الجبریة التي عدت الإنسان مجرد ريشة فی مهب الريح لا إرادة له ولا رأي فی تصريف شؤونه وتنظیم حیاته، مع أن القرآن صریح فی حرية اختیار الإنسان فی دنياه.⁽¹⁾

ویضیف أبو شادي أن الآیات المتشابهات التي یعبر ظاهرها عن تعارض بین المشیئة الإلهیة والإرادة الإنسانية یجب على المجددین شرح مضامینها ودلالاتها الحقیقیة فالهدایة والضلال لا یفعلهما الله رغم إرادة الإنسان، بل إن الباری یسهل للإنسان ما یریده خیراً كان أو شر، الأمر الذي یتفق مع حسابه فی الآخرة على ما ارتكب فی دنياه بمحض إرادته، أما إذا تصورنا عکس ذلك، أي أن الله هو الذي یهدي ویُضِلّ ویفعل الشر والخیر فعلام إذن یكون الحساب؟!!

(1) أحمد ذي أبوشادي، ثورة الإسلام، ص 169 - 170.

لقد صرح أبو شادي في غير موضع من كتاباته بأن الإسلام لم يكن قط عدواً للحرية أو سيفاً على رؤوس العباد للدخول فيه أو حجر عثرة أمام التجديد والاجتهاد والإبداع، وقد استند في ذلك على القرآن مثل قوله تعالى: (فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر)، (فهل على الرسول إلا البلاغ المبين) (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وبين كذلك أن دستور الدولة قد حرص في مواده على حماية الحرية الفردية وحرية الفكر ومن ثم يعد أي اعتداء على هذه الحريات مخالفاً للشرع والدستور معاً، كما أن التلويح بسيف التكفير للرد على الجانحين أو المتشككين أو الملحدين لا يتناسب مع منهج الإسلام في جدله مع المخالفين ورده على الطاعنين. ويقول في ذلك: «ليس لنا أن نخاف مما ينعت بالأدب الإلحادي، فإنها يخاف منه العجزة الذين لا يستطيعون الرد عليه، وإنما علينا أن نقارع الحجة بالحجة في أدب واتزان وكرامة، فإن الدين نفسه وحرية الفكر يستفيدان من وراء ذلك، في حين لا يستفيدان من الحجر الذي يدعو إليه المشايخ في تشنج وهستيريا عجيبة لا ترعي حرمة لأحد»⁽¹⁾

ويقول في موضع آخر مؤكداً على حرية التفكير:

«لم يعرف عن ديانة سماوية رفعت لواء الاستقلال الفكري كما صنع الإسلام، وهذا التفكير قائم على العقل والعلم المفعم بتمجيدهما القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة. ومن ثمة وجب في عرف الإسلام الصحيح فهم دستوره على ضوء العقل والعلم وحدهما، لا فارق في ذلك بين بيئة أو فرقة وأخرى».⁽²⁾

(1) أحمد زكي أبو شادي: عظمة الإسلام، ص 6.

(2) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 52.

ويعصرح باتفاقه مع عبد العزيز جاويش في دفاعه عن حرية الفكر والاعتقاد وتأكيده على أن دين الفطرة «وظيفته في البشر رسم أقرب الطرق إلى الهداية وحفظ العباد عن مواطن الهلكة التي يغشاها طلاب الحق والحقيقة لا من طريق الوحي، بل من طرائق التجارب ومصارعة شياطين الإنس من الحكام الجائرين وعصابات رجال الدين المضللين»⁽¹⁾.

ويمضي مع خالد محمد خالد إلى أن الإسلام تميز عن المسيحية بغيبة الكهنوت وعدم وجود سلطة دينية تحجر على الناس وتقيّد من حرياتهم التي فطرها الله فيهم وعليه لا يحق للأزهر أن ينصب من رجالاته كهنة لعقد محاكم تفتش في أفكار الناس وآرائهم فتحكم على بعضها بالكفر وتجزئ البعض الآخر تبعاً لإدراك أصحابها ويقول « ولا يكتفي الأزهريون بذلك، بل لابد لهم من محاربة كل مفكر مستنير ولو كان من أخلص خدام الإسلام مثلي، على اعتبار أن الإسلام ومذاهبه احتكار خاص بهم»⁽²⁾.

وينتقل أبو شادي إلى حرية الإبداع فيؤكد مع عبد المتعال الصعيدي على أن الإسلام لم يحرم فن التصوير والرسم والنحت بل كان في بداية الدعوة يحذر من اقتناء كل ما يعبر عن التجسيد من الفنون حتى لا يرتد حديثو الإسلام، وعليه تصبح كل الآراء التي تحرم وتكفر كل من يقتني اللوحات المصورة أو التماثيل ضرب من ضروب التنطع والجهل بمقاصد التشريع والعلل المصاحبة (المحرم والمكروه والمنهي عنه) ويقول:

«كثير من الغربيين يتوهمون أن الإسلام يعادي هذا الفن، وليس هذا

(1) أحمد ذكي أبو شادي: عظمة الإسلام، ص7.

(2) المرجع نفسه: ص10.

بصحيح لا قديماً ولا حديثاً، وإن وجدت بيئات متمزمة وفي كل عصر وفي كل أمة ودين وقفت بالمرصاد لفني التصوير والنحت، وما عادى الإسلام إلا عبادة الأصنام»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من دعوة أبو شادي في جل مؤلفاته إلى حرية الفكر، فإننا نجده يرحب بالرقابة على المطبوعات والصحف لتخليصها من ملوثات الذوق، فالشتم والقدح والتبذل والإباحية والكذب والاحتيال وغير ذلك من بذاءات ورذائل لا يمكن إدراجها في باب حرية البوح والتأليف، كما أن الصحف الرجعية والمجلات ذات الطابع الديني التي تتخذ من عشقها للقديم ودأبها على التقليد سلاحاً لمحاربة مخالفينها من دعاة التجديد ورميهم بالمروق والإلحاد هي أيضاً لا يمكن النظر إليها على أنها منبر للتعبير عن الآراء الحرة، وذلك لأنها تتعمد الخلط بين ما يجب الدفاع عنه من ثوابت المشخصات، والآراء الموروثة التي يؤخذ منها ويرد، الأمر الذي يتعارض مع ما تصبو إليه الأمة من نهوض وتحديث، فيقول «ومتى هي قضت على المطبوعات الخبيثة الفاسدة فإن التأليف والمجلات القيمة ستنهض من تلقاء نفسها»⁽²⁾.

ويقول في موضع آخر: «ليست صيانة الحرية الفكرية قرارات مكتوبة وإغا هي موكولة بحرص كل منا عليها، ومن الواجب إذن أن يعرف كل منا نصوص الدستور التي تعزز ذلك، وأن يقدسها بالفعل، وأن يضع حداً

(1) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 231.

(2) أحمد زكي أبو شادي: اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال، مقال في مجلة أدبي، يناير - مارس

لتبجح الرجعيين المفسدين، وأن لا يعترف بغير حق النيابة العامة والقضاء ووزارة الحقانية في تفسير القوانين وإصدار الأحكام حرصاً على حرمة الدستور»⁽¹⁾

وعلى الرغم من انتصاره للنظم الليبرالية في الاقتصاد إلا إننا نجده حريصاً كل الحرص على تقييد حرية الأفراد في التجارة تعصباً للمصلحة العامة فهو يحث الحكومة على إصدار قوانين تنظم تجارة النحل ولواحقه على النحو الذي يحمي المناحل المصرية من الأمراض والجراثيم من جهة، وما يفسد الخلايا عن طريق التهجين المريض من جهة أخرى كما أراد حماية المستهلك من المحتكرين والانتهازيين ويعتبر مثل هذه الأفعال خيانة وطنية ويقول: «ولا يمكن في هذا المجال أن يؤخذ بنظرية أن التجارة حرة، لأن الحرية يجب أن تكون في حدود المصلحة العامة»⁽²⁾

وينتقل أبو شادي إلى الحديث عن حرية المرأة فيؤكد مع رفاة الطهطاوي وحمزة فتح الله (1849 - 1918) وقاسم أمين ولطفي السيد أن حجاب الجاهالة والعبودية والفصل بين الجنسين لا يقود المرأة إلا إلى الرذيلة، فليس هناك دخل بين الحجاب المادي الذي يستر البدن والعفة من جهة حرمان المرأة من التعليم والعمل ومزاحمة الرجال في شئون الحياة من جهة أخرى فالأزياء تتبدل تبعاً للبيئة الثقافية، وكذا العادات والتقاليد التي تنظر إلى المرأة باعتبارها ذات مكانة أقل من الرجل، ومن ثم لا يمكن مساواتها به

(1) أحمد زكي أبو شادي: صيانة الحرية الفكرية مسألة دستورية، مقال في مجلة أدبي، يوليو سبتمبر 1936م، ص 286.

(2) أحمد زكي أبو شادي: النحالة المصرية في قديمها وحديثها، المجلة الجديدة، يونيو 1930م.

في الحقوق، فكل ذلك يجب إصلاحه وتقويمه فيقول: «أليس الرجل هو الذي يأبى ويكره تعليم بناته ما ينفعهن في مستقبل أيامهن من الآداب والعلوم التي لها علاقة بالشؤون البيتية وتدبير المنزل، فيكون عندهن بإبائه هذا الاستعداد الكافي لقبول ما يفسد أخلاقهن ويجعلهن غير قادرات على تدبير مصالح ديارهن».⁽¹⁾

«إن ما يبذل في تعليم الفتاة لهو قدر تافه بالنسبة لما ينتظر منها إذا بلغت مبلغ العقل والحزم وجميل الفعال مما تبثه في روح طفلها، وتسرب به قرينها وأليفها».⁽²⁾

كما ذهب إلى أن حجاب المرأة المادي (النقاب) لا يخلو من أضرار عليها وعلى المجتمع معاً أهمها:

- إثارة نفوس الشباب فكل ممنوع مرغوب، وكل مستتر يثير الفضول والتطلع إليه.
- إصابة بدنها بالوهن والضعف والبدانة، ويرجع ذلك لحرمانها من السير والتريض خارج المنزل.
- مغالاة الآباء في حجب بناتهم يحرمهن من ممارسة الحياة الطبيعية وما فيها من خبرات ومواقف تكسبهن الثقة بالنفس والتعود على معايشة المجتمع بمختلف أطيافه.
- إغلاق باب العمل والكسب أمام المرأة الفقيرة.

(1) أحمد زكي أبو شادي: قطرة من يراع في الأدب والاجتماع، ج1، ص156.

(2) المرجع نفسه: ص428.

- حرمان المرأة من الخبرات المعرفية والعملية يحول بينها وبين قدرتها على إدارة بيتها وتسييس أبنائها ورعاية زوجها والحفاظ على عفافها من دهاء السفلة، أضف إلى ذلك جمود عقلها الأمر الذي ينعكس على سلوكها الخاص حيث انتحالها العوائد المردولة وإيمانها بالمعتقدات الفاسدة ونقل هذا وذاك لأطفالها.⁽¹⁾

ويضيف مع مصطفى عبدالرازق وإسماعيل مظهر أن حرية المرأة التي نبتغيها ليست بالمفهوم الغربي الذي يجعل للمرأة الحق في الاستمتاع الجنسي مع الرجال دون ضوابط إلا العواطف التي تقارب بين النساء والرجال، كما لا نريد من المرأة الشرقية التنازل عن حيائها واحترامها لزوجها بحجة أن الزواج مشروعاً فاشلاً كما هو الحال عند الكثيرات من الأوروبيات، غير أننا في الوقت نفسه نؤكد على ضرورة قيام العلاقة الزوجية على كثير من الحب والتفاهم أما الزواج التقليدي الذي يحرم المرأة من حرية الاختيار وتحديد صفات الرجل التي تتواءم مع طبائعها كل ذلك يؤدي إلى فشل الرابطة الزوجية إما بالطلاق أو بالخيانة أو بتعدد الزوجات الذي أصبح بلا ضوابط شرعية ولا اجتماعية ويقول: «تعدد الزوجات بالصورة الحاضرة أمر لا يجيزه الدين مطلقاً لأن الدين كثير التشديد في هذه المسألة على الأخص وهو يدعو إلى العدل بين الزوجتين ولا يجيز للإنسان أن يتزوج امرأتين إلا إذا استطاع وكان متيقناً إنه لا يؤثر واحدة منهما دون الأخرى محبته ورعايته»⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه: ص 432 - 434.

(2) المرجع نفسه: ص 462.

ويرتدي أبو شادي عباءة المجتهدين محاولاً تأويل قوله تعالى ﴿وَاللَّاتِ تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء: 34] وذلك لأن هذا الأمر الإلهي على الرغم من التسليم بصحته لا يتفق مع الثقافة السائدة ولا طبيعة العصر، مبيناً أن رفعة القرآن وصحيح الحديث لمكانة المرأة والحث على الفرق بها ورعايتها لا يتفق مع تفسير الفقهاء لهذه الآية التي جاءت في سياق قابل فيه الشارع بين الشذوذ كفعل بغيض وبين الهجر والضرب كعقاب أخف من الطلاق، أي أن فعل الضرب مباح وليس واجب، والمباح يترك تقديره تبعاً للحاجة.

وينتقل إلى قضية القوامة مبيناً أن علتها هي القدرة على الإنفاق، ومن ثم تدور العلة مع المعلول فقوامة المرأة جائزة على الرجال غير القادرين ويقول: «إن روح الإسلام التي تقر مبدأ الصالح العام بل تقدسه تسمح في هذا العصر بأن تكون المرأة قوامة على الرجل بقدر ما تسمح بأن يكون الرجل قوامة على المرأة، إذ أن مرد ذلك إلى الاعتبار الاقتصادي لا أكثر ولا أقل، بخلاف ما كان عليه الحال في فجر الإسلام. وها نحن في الأقطار الإسلامية الراقية نجد الزوج والزوجة يتضافران على الكسب للعائلة ويقتسمان النفقات، كما قد يمرض طويلاً سيد الأسرة فتصبح سيدتها - بكدها وكسبها - هي القوامة عليها وربما استمر ذلك طيلة الباقي من حياتهما.»⁽¹⁾



(1) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 24.

دين بلا كهنة وعلمانية دون إلحاد

لا غرو في أن تأكيد الأستاذ الإمام محمد عبده على أنه (لا سلطة دينية في الإسلام) لم يقصد به تبيان أن الإمامة أو القيادة السياسية في الإسلام ليست ثيوقراطية كما هو الحال في المسيحية فحسب بل كان مراده أوسع من ذلك، إذ رغب في تحرير الفكر الإسلامي من قيود عدة بداية من حرية الاجتهاد في قراءة النصوص واستنباط الأحكام ومرورا بمشروعية الشك في ما يعترض العقل من ملابسات وحرية تجديد الخطاب الفقهي ليتواءم مع احتياجات العصر وتخليص الثقافة الإسلامية من قيود التبعية للموروث من العادات والتقاليد والأعراف وانتهاء بتوضيح أن شيخ الأزهر والمفتي ووزير الأوقاف لا سلطة شرعية لهم بل جميعهم يضطلع بوظيفة متعلقة بالمعاهد والمؤسسات الدينية وأن اجتهاداتهم في الفتوى يؤخذ منها ويرد تبعا لقوة السند والبرهان وعلم المقاصد وفقه المآلات والحدود.

وقد صارت مدرسة الأستاذ الإمام على هذا النهج في الرد على المستشرقين من جهة ومناقشة القضايا العقدية والفقهية والسياسية من جهة أخرى فجلبهم كان يرى أن الإسلام دين العلم والمدنية ومن ثم لا ينبغي على الفقهاء والمفسرين تبديل هذه الطبيعة أو سجن النصوص القرآنية في تفسيرات وتأويلات الأقدمين، ولعل كتابات (عبدالعزیز جاویش ومصطفى المراغي ومصطفى عبدالرازق وعبدالمتعال الصعيدي ومحمود شلتوت ومحمد يوسف موسى وخالد محمد خالد) خير من عبر وطبق هذا المنحى الفلسفي الذي أكد أن الأصولية الإسلامية لا تعني الجمود أو نقض الحريات وقد شارك أحمد ذي أبوشادي في المساجلات التي دارت بين المجددين والمحافظين الرجعيين حول

قضايا الفقه والعقيدة غير أنه ذهب كعادته إلى مصادرة الفكرة المطروحة لصالح وجهته التغريبية الثيوصوفية.

فقد أكد أبو شادي على مج التعصب الديني في كل صوره وذهب إلى أن القيم التي تحويها الأديان من بر وتسامح وتراحم وخشية وصدق ومحبة تستطيع أن تجمع شتات الأمة وتعمل على تماسك المجتمع والارتقاء بأخلاقيات وسلوك أفراده، وعلى العكس من ذلك فإن الجمود والتعصب والحجر على الحريات وتكفير المخالف والتعالي على الأغيار تثير الفتن وتعمق الأحقاد والصراعات بين الأفراد والطوائف والجماعات.

فيقول: «يجب أن يكون الدين مسألة شخصية بحتة، لا أن يتغلغل في شئون الدولة، ولا أن يكون عاملاً من عوامل التفريق الخبيث بين أبناء الأمة.»⁽¹⁾

ويرى أبو شادي أن وصف بعض الجماعات المتأسلمة للأناجيل والتوراة بأنها كتب مدنسة ونجسة، ومن ثم لا ينبغي على المسلمين الاطلاع عليها، قول يتعارض مع طلب العلم الذي لم يحده الشرع بحد وحرية البحث والاطلاع التي كفلها الدستور والقانون، كما أن الترويج لمثل هذه الآراء يؤجج نار الفتن الطائفية ويزيد من لهيب التعصب والعنف بين أفراد الأمة.

ويقول: «فهم المسيحية واجب مقدس على كل مسلم ومسلمة، فهو كطلب العلم بمثابة الفريضة. إن عهود الحظر على الاطلاع قد انتهت إلى غير عودة اللهم إلا في الأقطار التي تستعبدتها الدكتاتوريات»⁽²⁾.

(1) أحمد زكي أبو شادي: اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال، مقال في مجلة أدبي، يناير - مارس

1937م، ص 110.

(2) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 129.

ويشيد أبو شادي بالدراسات العلمية المقارنة التي وضعها الشيخ محمد بيرم الخامس والسيد شكري باشا عن المسيحية وكذا خطبة طه حسين - في مؤتمر السلام المسيحي عام 1953م - تلك التي أورد فيها بعض أحاديث النبي ﷺ بالفرنسية التي تدعو للسلام بين الأفراد والمجتمعات على الرغم من اختلافهم في العقيدة مبينا أن التسامح والسلام هو الجوهر الحقيقي الذي ينبغي على المسلمين والمسيحيين توضيحه وذلك في دعوتهم للوحدة الوطنية.⁽¹⁾

ويتفق أبو شادي مع محمد فريد وجدي⁽²⁾ في أن النظر للعلماء بأنهم ورثة الأنبياء يرجع إلى أن عقولهم ومعارفهم تمكنهم من الاهتمام إلى أن لهذا الكون صانع ومدبر وأنه لم يخلق عبثاً، وأن اكتشافاتهم تفصح عن القدرة الإلهية المبدعة في كل مخلوقاته، وعليه لا ينبغي على الرأي العام التابع حصر العلاقة بين الأرض والسما في دائرة رجال الدين أو الشيوخ الذين عكفوا على دراسة التراث الفقهي والعقدي، بل يجب أن تتسع تلك الدائرة ليشغل مركزها العلماء على مختلف تخصصاتهم ويقول: «إن أصلح رجال الدين هم رجال العلم الأتقياء الباحثين نظرياً وعملياً لا رجال الحفظ والكلام وشقشقة اللسان. وهل من صعوبة في أن يفهم العامة كما يفهم الخاصة أن القوانين العلمية الثابتة الأصول هي قوانين إلهية، الخير كل الخير في إتباعها والوبال في التغاضي عنها وإغفالها، وإن الدين الحقيقي الصالح لكل زمان ومكان هو الذي يماشيا ويفسر دائماً على ضوءها؟»⁽³⁾

(1) المرجع نفسه: 127 - 130.

(2) محمد فريد وجدي: الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1967م، ط3.

(3) أحمد ذكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص159.

ويقول في موضع آخر: «إن مبادئ الإسلام السمحة ممتزجة بالروح العلمية كفيلة بأن تعطي للإنسانية جمعاء ديانة شاملة حتى لمن لا يعتقدون في الإسلام اعتقاداً دينياً صرفاً. فالعلم هو الساعد الأيمن للإسلام العصري بل للإسلام في جميع عصوره النيرة. وليس المشايخ هم الذين يخدمون الإسلام بعنجهيتهم وجمودهم، وإنما يخدمه من خلصت نواياهم وصح إسلامهم من رجال العلم، وهؤلاء يجب أن تكون لهم الصدارة في تفسير كتاب الله العزيز تفسيراً جديداً بعيداً عن الأباطيل والأوهام والأضاليل»⁽¹⁾.

ويمضي أبو شادي مع المفكرين العلمانيين وعلى رأسهم سلامة موسى ومحمود عزمي إلى ضرورة فصل الدين عن البرامج التعليمية في المدارس والجامعات وكذا عدم الزج بالشرائع الدينية في ميادين السياسة، ويرى أن علاقة التجاور بين الدين من جهة، والعلم والتعليم والسياسة من جهة أخرى أفضل إلى الأمم الناهضة من الخلط بينهما، وهذا لا يرجع بطبيعة الحال للقيم الدينية مسيحية كانت أو إسلامية، بل يرجع للقائمين عليها الذين دأبوا على التعصب المَلِّي والمنطق الإطاحي مع المخالفين، الأمر الذي يعمل على تشتت ولاءات الأمة ويشعل الفتن الطائفية ويقيد السياسة بثوابت مصطنعة تحجر على الحريات وتدعم أركان السلطة الحاكمة والاستبداد والعنف، ونجده يحمل في هذا السياق على دعوة أبي الأعلى المودودي للقومية الدينية - وذلك في رسالة الأخير (منهاج الانقلاب الإسلامي) - مبيناً أن هناك فارق عظيم بين مفهوم الحاكمية الذي ينادي به أبو الأعلى المودودي وسيد قطب ومفهوم التشريع الإسلامي الذي يعلي من شأن العقل ودراسة الواقع في وضع الأسس

(1) أحمد زكي أبو شادي: هذا مذهبي، ص8.

القانونية الحاكمة للدولة على نحو لا يخالف الثوابت العقديّة، ويتفق في ذلك مع عبدالحميد الزهراوي (1855 - 1916) وعلي عبد الرازق في أن الحكومة الإسلامية حكومة مدنية إنسانية.⁽¹⁾ ويقول في ذلك: «إن تعليم الدين في المدارس لناشئة غير موحدة العقيدة من أخطر عوامل التنافر كما نعرف ذلك بالتجربة، والفضائل الأدبية التي يجب أن تدرس في المدارس يجب أن تقوم على السيكلوجيا الحديثة وعلى فلسفة الاجتماع بحيث يشعر كل طالب بشخصية ضميره كوازع ومرشد في نور العلم الصحيح لما فيه خيره وخير وطنه وخير الإنسانية، وبحيث يجد لذة عظيمة في ذلك. أما شؤون العبادات لمن يؤمن بها فلا شأن لها بالمدرسة ولا بأي مظهر من مظاهر الحكم، ولا يجوز أن تتسرب إلى المعاملات، ولا ينبغي أن تفرق بين أبناء الوطن الواحد... دعونا من قديم إلى فصل الدين عن الدولة... ومن المغالطة لأنفسنا أن نعتبر الدين من عناصر الاستقلال حينما نجده يززع عمداً الاستقلال بما ينتجه من شقاق بأنواع الخلافات المذهبية وغيرها.»⁽²⁾

«لم أكن من أنصار الخلط بين الدين والسياسة وأؤثر فصل الدين عن الدولة لمصلحة كليهما»⁽³⁾.

ويحمل أبو شادي على الجماعات المتدينة والمتأسلمة التي نصبت من أنفسها حماة للدين وسلطة لتطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومرجعية تستأثر بالحقيقة دون غيرها، ويرى أن مثل وجود هذه الجماعات

(1) أحمد ذكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 203 - 204.

(2) أحمد ذكي أبو شادي: اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال، مقال في مجلة أدبي، يناير - مارس 1937م، ص 110.

(3) أحمد ذكي أبو شادي: عظمة الإسلام، مطبعة التعاون، الإسكندرية، د.ت، ص 3.

مثل الوهابيين والإخوان المسلمين، يشكل خطراً كبيراً على السلم الاجتماعي وتماسكه من جهة، وحرية الفكر والعقيدة من جهة ثانية، وروح التسامح التي تتميز بها الشرائع السماوية من جهة ثالثة، ويتفق في ذلك مع طه حسين ويستشهد بقوله: «لم يأت هذا الشر الذي تشقى به مصر الآن من طبيعة المصريين لأنها في نفسها خيرة، ولا من طبيعة الإسلام لأنه أسمح وأطهر من ذلك، وإنما جاء من هذه العدوى».⁽¹⁾ ويقول في ذلك: «هؤلاء وخلفاؤهم لا يستحقون إلا الإعراض عنهم؛ لأنهم مرضى النفوس، يتاجرون بالدين أو بالسياسة أو بالنزعات القومية».⁽²⁾

ويمضي أبو شادي في نقوده للجامدين من شيوخ الأزهر موضحاً أن المادة 149 من دستور 1923م التي جاء فيها (الإسلام دين الدولة واللغة العربية لغتها الرسمية) لا تخول لهم الحجر على الآراء وصد المجتهدين والناقدين عن البحث في أمور الإسلام واللغة العربية بمنحى مغاير لطرائقهم والانتهاز إلى تصورات وأفكار مخالفة لما يعتقدون في صحته، لأنهم بذلك يعتدون على نصوص الدستور التي كفلت حرية الفكر والبحث والإبداع والاعتقاد من جهة، وتخالف في الوقت نفسه تعاليم الإسلام التي دعت إلى التفكير والتدبر والاجتهاد والتجديد من جهة أخرى. فيقول في ذلك: «الذين يطالبون بفصل الدين عن الدولة ليسوا خصوماً للإسلام، وإنما هم في طليعة الغيورين على كرامته ضناً بها على الابتذال، إذ يقوم المشايخ بين وقت وآخر بمصادرة حرية الفكر التي رعاها الإسلام في جميع العصور استناداً على هذه المادة التي تكاد

(1) طه حسين: رخص الحياة، مقال في كتاب هؤلاء هم الإخوان، (مقالات مجمعة)، د ن، مصر، د ت، ص15.

(2) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص78.

تفكك وحدة الأمة كما تكاد تعاكس كل تطور إصلاحي. والتاريخ يشهد في جميع البلاد بأن رجال الدين لم يسيطروا على الإدارة المدنية وكان النجاح حليفهم، بل الأمر بالعكس... وما يجزئ على هذه التصرفات المنتقصة من قدر الحرية الفكرية غير الخلط بين السياسة والدين... وعلى هذا فالمفكرون الداعون إلى صون كرامة الدين وروحانيته العليا بهذا الفصل المنشود يزدون في الواقع غيرة على الدين ورغبة في حسن تطبيق أصوله عن أولئك المهاترين الذين يجدون في حمى السياسة غنماً خاصاً بهم وإن لم يكن في الواقع غنماً للدين ولا للمؤمنين... فإذا لم تكن الأمة على استعداد للسير على الخطط الإسلامية كما يفعل الوهابيون، فمن الكرامة للإسلام نفسه أن نكتفي بالنظام المدني للدولة وأن نصون للإسلام عزته الروحية المستقلة في العبادات بدل هذه الذبذبة المحزنة التي لا يرضاها في الواقع أي مسلم غيور»⁽¹⁾

ويعد أحمد زكي من أبرز رواد الاتجاه العلمي الذين حملوا على القديم والموروث إذ كان يعتبر التعصب لهما والتغني بنجاحاتهما من أهم معوقات النهضة والتقدم ويقول في ذلك:

«يجب أن نشغل بالحاضر والمستقبل، فما من مؤرخ أمين أو ناقد متفلسف بصير يمكن أن ينكر فضل الإسلام التقدمي على الإنسانية»⁽²⁾

وإذا ما انتقلنا إلى موقف أبي شادي من العادات والتقاليد فسوف نجده أقرب إلى الاتجاه الإصلاحي الذي يدعو إلى نقد الموروث من العادات

(1) أحمد زكي أبو شادي: صيانة الحرية الفكرية مسألة دستورية، مقال مجلة أدبي، يوليو سبتمبر 1936م، ص 287 - 288.

(2) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 114.

وغربلتها وانتخاب الصالح منها لتتواءم مع مقتضيات الواقع واحتياجات الحاضر فيقول: «يجب على المصلحين في الأمة تكييف العادات تكييفاً يتمشى مع تطور الحضارة... - ويمضي مع زكي مبارك في أن - العادات لا تكون من مقومات الاستقلال إلا إذا كانت صوالح، أما العادات السيئة فهي من أسباب الانحلال.»⁽¹⁾

كما يرى أن المتأمل للدستور الإسلامي وما فيه من مبادئ وقيم تربوية سوف يدرك أن ما نحن فيه من تخلف وانحطاط أخلاقي وانحراف سلوكي ما هو إلا ردة جاهلية همجية يبرأ الإسلام منها، وعليه فإذا ما أراد المسلمون إصلاح أحوالهم فعليهم بالعودة ثانية إلى ما جنحوا عنه وأهملوه، ليس من بطون الكتب الصفراء بل من المناهج الغربية الحديثة التي تفهمت جوهر الديمقراطية الإسلامية أكثر من العرب الشرقيين فأثمرت في ثقافتهم حضارة راقية علينا الاقتداء بها، ويقول: «إن التربية الإسلامية تربية ديمقراطية إنسانية واسعة الآفاق وقد أضعها المسلمون أنفسهم، فإذا شاءوا أن يغنموا الخير من دينهم وديناهم فما عليهم إلا الرجوع إليها، وهذا ميسور إذا ما التفتوا إلى الغرب واقتبسوا جذوتها منه لأنه صانها لهم وللعالم بأسره في مثل المدنية الحديثة الرفيعة.»⁽²⁾

ويحمل أبو شادي مع عبدالمعتال الصعيدي على التعليم في الأزهر ومناهجه العقيمة في البحث والدرس وذهب إلى أن دعوة الأستاذ الإمام محمد عبده - إلى إدراج العلوم الحديثة ضمن البرامج الدراسية الأزهرية، وذلك لدرء التعارض

(1) أحمد زكي أبو شادي: اللغة والدين والتقاليد في حياة الاستقلال، مقال في مجلة أدبي، يناير - مارس

1937م، ص 111

(2) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 111.

المتوهم بين صحيح الدين والعلم - ما زالت غاية صعبة المنال، وعلى الرغم من جهود تلميذه مصطفى المرابي في تحديث المقررات وإعمال العقل في كتب التفسير القديمة لتقويم ما فيها من الآراء التي تعارض ما أثبتته العلم الحديث من قوانين ونظريات، فإن مثل هذه الجهود ما زالت مجرد دعوات إصلاحية طالما واجهها مشايخ الأزهر الجامدون بالعنت والمناهضة، ويمضي مع محمد عبده وخالد محمد خالد وعبد المتعال الصعيدي إلى أن الإسلام قد تميز عن غيره من سائر الديانات بخلوه من طبقة الكهنة، وعليه فالاحتكام للعلم والعقل والتخصص في مناقشة القضايا التي يثيرها القرآن، بداية من تفسير الآيات ونهاية بالاجتهاد في وضع الأحكام التي لم يرد فيها نصاً قطعي الثبوت قطعي الدلالة، ويقول عن ذلك: «ليس في الإسلام قسيسية ولا كهنوت، ولكن فيه تفقه، وهذا بابه مفتوح أمام جميع المسلمين، وواهم من يتصور أن هذا يدعو إلى الفوضى، بل إنما هو يدعو إلى مداومة الاجتهاد الحصيف النافع، كما هو الحال في الجامعات مثلاً، إزاء جميع العلوم والآداب والفنون. وهذه الروح الجامعية من صميم الإسلام ولا روح غيرها وراء تعاليمه.»⁽¹⁾

ويؤكد أبوشادي على أصالة العلاقة بين التشريع الإسلامي والعقل والعلم، ويقول في ذلك: «إن الإسلام قام في نشأته على دعائم المنطق والعلم، وبلغ ذروة عزته بهما، ولن تعود له مكانته السابقة إلا بهما، ولا رسالة له ولا روح من دونهما وهو في عالميته لا يعرف شرقاً ولا غرباً، وإنما يعرف الإنسانية جمعاء ويقول للمدنية العلمية الحديثة: لولاي يابنتي لما كنت، فأنا موجد عصر النهضة وأنا حامي رجال الفكر والعلم، وإذن فعلماءك

(1) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام: ص 77.

هم علمائي، وهم جد أهل لتفسير مبادئ وتفسير (كتابي) المنزل. هذه هي روعي، ومن عارضها فلا حق له في الانتساب إلي، فما لي شأن بالظلام، ولا بالقرون المظلمة، ولا بالعقول الضيقة التي لا تفهم أن أمة هذا العصر هم أوسع ثقافة وأحصف رأياً وأبعد نظراً وأجل إنسانية من الأئمة القدامى الذين صاروا في ذمة التاريخ البعيد وصارت معظم تواليهم في حكم الأثرية فحسب. روح الإسلام إذن هي روح التجدد المستمر المبني على التجربة العلمية لسعادة البشر أينما كانوا وفاقاً لتعاليمه الأدبية الخالدة وتجاوباً مع الصالح العام.⁽¹⁾



علمانية المقدس وإنسانية الدين

لم تقف المساجلات الثقافية بين المفكرين المصريين والشوام المحافظين والمجددين المستنيرين عند مناقشة قضايا الأدب والسياسة وحرية المرأة والثقافة الغربية وتقييم التراث العربي الإسلامي وسبل الإصلاح فحسب، بل كانت أعنف المحاولات والخصومات الفكرية حول قضايا الدين، بداية من مفهومه والعلوم الشرعية التي تسانده، وتقييم كتابات المستشرقين عن الإسلام، والرد على ما فيها من طعون ومروراً بقضايا الإيمان والإلحاد، وطبيعة العلاقة بين الدين والعلم والفلسفات المادية والروحية، والإعجاز العلمي للقرآن وموقف الفلسفات المعاصرة من أدلة وجود الله، والنبوة والكتب المقدسة. وكان لزاماً على أبو شادي أن يدلي بدلوه في هذه المناقشات الجادة

(1) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 25، 26.

والمعارك الحامية، وكان يُحسب آنذاك على التيار العقلي، أو إن شئت قل الاتجاه العلماني، وكان يمثل في هذه الحقبة من المفكرين المصريين إسماعيل مظهر، وسلامة موسى، ومحمود عزمي، وإسماعيل أدهم، وحسين فوزي السندباد وغيرهم من الذين تأثروا بالفلسفات الغربية والنظريات العلمية المعارضة للمعتقدات السائدة والمألوفة.

وحسبنا أن نشير في هذا السياق إلى أن أبوشادي كان من أبرز أعضاء البرلمان العالمي للأديان الذي تأسس عام 1893م بولاية شيكاغو الأمريكية وكان يهدف إلى مناقشة القضايا والمشكلات التي تحول بين ترسيخ قيم المحبة والتسامح والسلام واستقرار الأمن بين جميع ديانات العالم سماوية كانت أو وضعية ومازال هذا البرلمان يعقد كل خمس سنوات⁽¹⁾، وقد صرح أبو شادي بأن علة اشتراكه في هذا البرلمان ترجع إلى رغبته في تأصيل ما يؤمن به من حقيقة روحية للأديان تتخطى كل المفاهيم والتأويلات العقلية والكتب المقدسة، تلك الحقيقة المستوحاة من الطبيعة الإلهية الخيرة الراعية والمنعمة والرؤوفة بكل مخلوقاتنا ومن أقواله في ذلك: «إن روح الله لأعظم من أن توصف وصفاً شاملاً إذ أنها تفوق فهم العقل البشري الحاضر...ومن ثمار التعاون بين الأديان فهم روح الله فهماً أصح وفي هذا المجال قد يسهم الإسلام إسهاماً كبيراً. إن الخلاف على عقيدة الألوهة بين الأديان كان من علل التعصبات الذميمة بل والمنازعات الدموية التي لطخت تاريخ الإنسانية في قرون سابقة ولا يزال من علل شقائها الحاضر»⁽²⁾

(1) عادل فيصل راسخ: البرلمان العالمي للأديان في ملبورن، مقال بموقع إلكتروني:

<http://www.yarranile.com/parliamentof.htm>.

(2) أحمد ذكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 131، 132.

أما في مصر والشام:

فقد انقسم المفكرون فيما بينهم إلى ثلاثة اتجاهات: أولها رافض للفلسفة والنظريات العلمية والتأويلات العقلية للنصوص الدينية، بحجة أن المقدس لا يدنس بالاجترارات والشطحات الإلحادية - وكان يمثل هذا الاتجاه العديد من شيوخ الأزهر والكثير من الآباء اليسوعيين وعلى رأس لويس شيخو (1859 - 1927) ولويس المعلوف (1876 - 1846). في حين ذهب الاتجاه العلماني المنتصر للعقل المحض والفلسفات الوضعية والنظريات العلمية إلى أن الدين شكلٌ من أشكال الخرافة التي اعتنقتها المجتمعات البدائية فألقتها الأذهان وأعطت لها صفة القداسة، ثم جاء العلم ليحرر تلك العقول من سجنها الذي اصطنعه السدنة والكهنة على مر العصور، أما الفريق الثالث فذهب إلى أن هناك إمكانية للتأليف بين هذه الثنائيات، باعتبار أن النص المقدس ثابت يمكن تأويله ليتعايش مع المتحول والمتغير والذي يستمد معارفه من الواقع المعيش وفي ذلك السياق.

ذهب مفكرنا إلى أن جل محاولات المصالحة أو التوفيق بين النصوص المقدسة وما انتهى إليه العلم من حقائق قد باءت بالفشل على يد رجالات الأزهر الرجعيين الذين لم يحسنوا فهم المنقول ولا تعقّل أو استيعاب النتائج العلمية، ويرجع ذلك في رأيه إلى مناهجهم العقيمة المبنية على الحفظ دون الاستيعاب، وكذلك عزوفهم عن الجديد من الآراء والحديث من الآليات والنظم، وحثهم في ذلك أن في الموروث كل ما يحتاجه المرء لتسييس ديناه وتمهيد السبيل لحسن المآب والمقام في الآخرة، الأمر الذي جعله يثني على تلك اللجنة التي أزمع الشيخ مصطفى المراغي تشكيلها لتجديد الفقه وأصوله والدعوة وخطابها، وذلك عن طريق الجمع بين النابهيّن في العلوم الشرعية والنابغيّن في العلوم التطبيقية والمعملية، راجيًا من عملها مراجعة التفاسير

القرآنية التي تربط بين الثابت والمتحول في شروحها على نحو يجعل من النصوص المقدسة غير معارضة للاكتشافات العلمية.

ويرفض أبو شادي تلك الكتابات التي تحدثت عن الإعجاز العلمي للقرآن، فربطته بين دلالات لفظيه وظواهر علمية احتمالية بعينها، الأمر الذي يوقع من يؤمنون بها في الشك والريبة، فإذا ما صدّقوا النصوص المؤولة انكروا دونها من نظريات استندت عليها، وأثبت العلم الحديث خطأها، وإذا ما أنكروها ارتابوا في مصداقية النص الذي ارتبط بالدلالة أو التفسير الظني انتصاراً للعلم. ويقول: «وعندنا أن مثل هذه اللجنة تحتاج إلى شجاعة كبيرة لتفسير كل ما يخالف حرفية الحقائق العلمية تفسيراً رمزياً ولو تناول التفسير الأصول التي تشبثت الأجيال المتعاقبة بشروحها التقليدية المخالفة للعلم الثابت، وبغير ذلك يستحيل التوفيق بين العلم والدين... ونحن شخصياً نفسر القرآن الكريم تفسيراً علمياً لتلاميذنا ولأولادنا ونعتقد أننا ناجحون في ذلك، ولكننا لسنا متهافتين على نشر هذا التفسير إلى أن يظهر الجو الديني من الأوبئة المتفشية فيه، وحينئذ تقدر هذه الحزمة لنا ويفهم مذهبنا في «التصوف العملي» على وجهه الصحيح بدل أن يحاول الكائدون تصويره على عكس صورته التي نؤمن بأنها أجل ما استطعنا تقديمه من خدمة لروح الإسلام وأدبه، ولئن لم نكن من محترفي التصوف فإن مذهبنا ذلك له حرمة عند مريديه وسيضاعف عددهم بمرور الزمن، وسيكون يوماً من العناصر الصالحة لنقاء الإسلام ولخدمة الإخاء الإنساني، وسيجيء وقت يكون فيه هؤلاء «المتصوفة العلميون» فخرًا للإسلام ولو كره الجامدون والكائدون».⁽¹⁾

(1) أحمد ذي أبوشادي: بين العلم والدين، مقال في مجلة أدبي، يوليو - سبتمبر 1936، ص 373 - 374.

كما نزع أبو شادي إلى نقض الكتابات التي تحاول تأويل القرآن والأحاديث لإثبات ما يطلقون عليه الإعجاز العلمي للنصوص المقدسة، ولاسيما تلك التي تستند على نظريات علمية مشكوك في صحتها واستشهد في هذا السياق بما كتبه الشيخ يوسف الدجوي (1870 - 1946) عن الإعجاز العلمي في حديث (الذباب)^(*) ويقول: «إني لم أكن مغالياً في محاضراتي وبحوثي الإسلامية السابقة حينما تشبثت بمنزلة العقل من الإسلام وبواجب

(*) روى البخاري عن أبي هريرة رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه ثم لينزعه، فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر شفاء» (3/ 359، و10/ 250).

وقد أثار هذا الحديث العديد من المساجلات بين شيوخ الأزهر والأطباء منذ العقد الرابع من القرن العشرين فقد انتصر لتأويله تأويلاً علمياً كل من الأستاذ إبراهيم مصطفى عبده في المحاضرة التي ألقاها عن الإعجاز العلمي للحديث في جمعية الهداية الإسلامية عام 1931م، وكذا الشيخ يوسف الدجوي استناداً على ما جاء في هذه المحاضرة وكتابات ابن قتيبة الدينوري على صفحات مجلة الإسلام عام 1932م، ثم تأثر الشيخ محمد أبو شهبة بهذه الآراء وأدرجها في رسالته لنيل درجة الأستاذية سنة 1946م، ولم تقطع الأبحاث الطبية بصحة ما جاء في الحديث من الناحية العلمية وإن كان بعضها يشير إلى أن الذباب يحمل مضادات حيوية في جسمه ويرجع ذلك إلى ملامسته الكثير من المواد الغريبة التي إذا ما اختلطت كونت ما نطلق عليه (البكتريوفاج)، وما زالت القضية مطروحة تتناولها أبحاث المعارضين من أمثال الشيخ محمد الغزالي وحسن الترابي والمناصرين للإعجاز العلمي من أمثال زغلول النجار على صفحات الدوريات، وفي الأحاديث التلفزيونية، والثابت أن أحاديث الآحاد - التي تنتمي إليها هذه الرواية - ذات دلالة ظنية غير مقطوع بالمعارف التي ترد فيها، وقد مج الإمام محمد عبده هذا الضرب من التأويل لأنه فيه ربط بين الثابت والمتغير، الأمر الذي يشكل خطراً على الدين والعلم معاً.

(1) دار الإفتاء المصرية: فتاوى دار الإفتاء المصرية، موقع إلكتروني:

التوفيق بين الدين والعلم بحيث ينبغي تفسير الدين على ضوء العلم تفسيراً مقبولاً، وبحيث كذلك ينبغي أن يبعد من الشوائب الدخيلة على الدين ما لا ينسجم مع مقررات العلم والعقل ولو أحيطا بهالة كاذبة من العنينة والتقديس المصطنع.⁽¹⁾

ولم يقف تصور أبو شادي لطبيعة العلاقة بين الدين والعلم عند علاقة التجاور بين الثابت والمتغير، بل أراد مصادرة المنقول لصالح المعقول، إذ جعل العلم المدخل الرئيسي لتفسير النص المقدس وتحديث شريعته وتطوير عباداته وتعاليمه، ويقول: «والمدرسة الأمريكية الإسلامية - أي التي تمثل أرقى ما وصل إليه التفكير الإسلامي في العالم الجديد، إن لم تقل أرقى ما وصل إليه التفكير الإسلامي إطلاقاً - لا تعرف شيئاً اسمه التوفيق بين الدين والعلم، إذ أنها تعتبر العلم أداة للدين أو مظهرًا له، لأن العلم يفصح عن عظمة الوجود وعن أزلية الله سبحانه وتعالى، ولأن الدين سلوك أدبي نقي، والسلوك الذي يعارض العلم أو يناقضه لا يمكن أن يعتبر سلوكاً أدبياً.»⁽²⁾

ويحمل أبو شادي على كتب الأحاديث ولاسيما ما ورد فيها من أقوال وأقاصيص لا تخلو من الاضطراب والمسحة الخرافية - على حد تعبيره - الأمر الذي برر عزوفه عنها في نزعتة الأصولية العلمية التي تقوم على النظر العقلي في القرآن دون احتكام للتفسير السابقة والاعتماد فقط على الثقافة العلمية السائدة.

وينتقل أبو شادي إلى فلسفة أبي حامد الغزالي ويرى أنها لا تعبر عن

(1) أحمد زكي أبو شادي: عظمة الإسلام، ص 7.

(2) أحمد زكي أبو شادي: ثورة الإسلام، ص 42.

الفلسفة الحقيقية للإسلام وذلك لأنها انتهت بعد رحلة ارتيابها في الحس والعقل إلى الاستسلام للوجدان والحدس الصوفي، فمعرفة الله عند أبو شادي لا تأتي عن طريق العرفان الصوفي فحسب، بل التأمل العقلي والمعرفة العلمية أيضاً الأمر الذي جعله يعلي من شأن الجاحظ والفارابي وابن سينا وابن رشد ويجعل من آرائهم الفلسفية الممثل الحقيقي للفكر الإسلامي ويقول:

«إن الغزالي شخصية تاريخية تمثل طوراً من أطوار التفكير أو على الأصح من أطوار المساومة بين المعقولات والخيالات، وقد جنى - عن غير قصد - بهذه المساومة على رقي الفكر الإسلامي، فليس مثله حجة للإسلام في شيء، بل نراه على العكس من ذلك خلافاً للفارابي وابن سينا مثلاً، وقد كان ابن سينا على الأخص إماماً عظيماً في الشريعة لا في الطب والفلسفة فحسب، وهو الذي لم يوجب من الأحكام مثل ما أوجبه الغزالي، ولم يذهب إلى مثل تفاسيره الخرافية، وبمثله يعتز الإسلام حقاً كما اعتز بابن خلدون الذي سبق داروين بنظرية النشوء والارتقاء، وكما اعتز بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وطنطاوي جوهرى وغيرهم من أنقياء المسلمين الأئمة الأحرار الذين عملوا على رد الخزعبات والأوهام عن الإسلام، وأيدوا دعامته الأولى وهي العقل الحر الباحث المقتنع بالمنطق العلمي والتجربة»⁽¹⁾.

ويرى أبو شادي أن مطالعة الكتابات الناقدة للقرآن والناقضة للأديان والحديث عنها لا يشكل خطراً على العقيدة ذاتها، بل أنه يدفع من يدعون أنهم حُماة الدين وسدنته إلى الزود الحقيقي عما يعتقدون في صحتهم، وذلك عن طريق التثاقف العلمي والاحتكام إلى الحجة والبرهان والأسانيد التاريخية

(1) المرجع نفسه: ص 169، 170.

والتفاسير العقلية، أما أسلوب الأزهرين في مناقشة هاتيك الآراء فهو أقرب إلى العنف والإرهاب الفكري منه إلى التناظر العلمي والجدل المحمود. وإذا كان مثل هؤلاء يظنون بأن سيف التكفير سوف يخرس صوت التفكير، ويقصف سنان أقلام النقد فإنهم بلا شك واهمون، فصنعهم يفتح الباب على مصراعيه أمام المرتابين والمشككين في النصوص المحفوظة التي لا يقبلها العقل، «ومعاذ الله أن تؤدي الحماسة للإسلام إلى الشر والعدوان».⁽¹⁾

وحقيق بي في هذا السياق توضيح أن مفهوم الدين عند أبو شادي لا ينفصل عن اعتناقه الماسونية ونزعته الثيوصوفية (وهي التي تحدثنا عنها في مقالات سابقة) ويبدو ذلك في إيمانه بوجود إله واحد، وأن عقله الفعال فاض بقبس من علمه الأزلي على بعض المصطافين والأتقياء والأولياء والملمهين بدستور واحد قوامه التقوى والمحبة والتآخي بين الناس والسلام على الأرض وغير ذلك من فضائل تُمكن البشر من بلوغ السعادة الإنسانية والتصالح النفسي والتسامح العقلي.

لذا نألف مفكرنا لا يُعَوّل كثيراً على مواطن الخلاف بين الأديان الوضعية والسماوية، بل إن نزعته الصوفية العلمية تجعله ينظر إلى الدين والعلم باعتبارهما جناحان للنفس البشرية يرتقيان بها إلى عالم الكمالات والأنوار، ودون ذلك من اعتقادات وملل أو نحل يعد في رأيه ضيق في الأفق أو قصور في الفهم أو ضعف في بصيرة التذوق للحقائق الربانية. ويقول: «الشعور الديني ليس عقلياً فحسب بل لأبد له من استعداد وجداني، وهذا التأمل الصوفي هو

(1) أحمد ذي أبوشادي: روح وثنية لدى أدباء مسلمين، مقالة في مجلة أدبي، يوليو - سبتمبر 1936،

ما نعتة الغزالي بوجه الله... وأن عقيدة الألوهة من الناحية الفلسفية هي ظاهرة سيكولوجية، وهي إحساس الجزء بالكل، وهي تندرج تحت أسماء مختلفة من شعور الإنسان نحو وطنه ونحو زعيمه ونحو الإنسانية مثلاً إلى شعوره نحو الكون بأسره ونحو الألوهة الشاملة والمطلق... فالإحساس بالألوهة قد يكون واحداً (وإن تدرج) عند أصحاب الديانات المختلفة من متمدينين وهمجيين لأنها ظاهرة سيكولوجية متماثلة المنشأ ولكن تفسيرها يختلف بينهم جد الاختلاف ولو كانوا جميعاً مخلصين في إيمانهم... وأن الإيمان بالله يتمشى مع العلم، على اعتبار أنه ليس سليل الوهم أو الجهل أو الفلسفة الخاطئة».⁽¹⁾

وذهب إلى أن جون لوك، وديفيد هيوم، وجون ستيوارت مل، وهربرت سبنسر لم يقطعوا أو ينكروا إنكاراً تاماً لوجود إله بل صرحوا بأن العقل عاجز عن إدراكه إدراكاً حسياً (اللا أدريّة)، أما كانط، وفشته، وشلنج، وهيغل، وشوبنهاور فقد فصلوا جميعاً بين العلم بمفهومه الحديث والإيمان الذي يعول على الشعور والمدركات الروحية، غير أنهم لم ينكروا تماماً وجود ذلك الإله.

وانتهى إلى أن كانط من بين فلاسفة التنوير قد استطاع تقديم الحجج على وجود الله استناداً على العقل العملي الأخلاقي والشعور الوجداني على الرغم من تصريحه بأنه لا أدري إذا ما عرضت قضية الألوهية على العقل الخالص أي المعرفة العلمية البحتة.

(1) أحمد ذكي أبوشادي: عقيدة الألوهية، مقال في مجلة أدبي، عام 1936، نقلا عن كتاب حوار الإيمان والإلحاد، تقديم محمد عمارة، الأزهر، 1435هـ ص 44: 30.

بينما وحد هيجل بين الروح والحقائق المطلقة وفكرة وجود الإله وجعل من ذلك التصور منحى جدلي يجعل العلوم الجزئية ضمن حركة انتقاله من الحس إلى العقل إلى الروح المطلق.

ورغم ذلك لم يفلح الفلاسفة المحدثون في مناهضة الإلحاد وإيقاف مؤشر الإيمان عن التراجع ولاسيما بين الشباب إلى درجة أن الإيمان بالإله أضحي مصطلحاً يعبر عنه في الأوساط الفلسفية بالحاسة الدينية أو الإدراك الشعوري. ثم سادت الفلسفات الوضعية وذاعت النظريات المادية في مطلع القرن العشرين إلى درجة بات فيها الحديث عن وجود الإله حديثاً أقرب للغو والخرافة.

ويصرح أبو شادي بأن المتدينين المعاصرين لا يمكننا التسليم لهم بأن مسيحيتهم أو إسلامهم نتيجة فعل إرادي، بل أن ذهابهم إلى الكنائس والجوامع أضحي من العادات الاجتماعية والمعتقدات الموروثة والمشاعر النفسية، أي أضحي التدين مجرد شكل بلا مضمون لا يعبر عن صلب التعاليم الربانية، ويقول: «والواقع أنه حتى في الجيل الحاضر تثبت إحصائيات الكنائس أن ثلثي من ينتسبون إلى المسيحية هم عملياً بعيدون عنها ولا صلة لهم بأية كنيسة، مع هذا لا يمكن مطلقاً لأي بحاثه اجتماعي أن ينكر أن الإنسانية الحاضرة سامية في أخلاقها وإن كانت غير متمسكة بأديانها الموروثة، وإنما ينصب تمسكها على الاستفادة من تجارب الحياة التي تعتبرها مصدر إلهامها الوحيد الجدير بالاحترام.⁽¹⁾

(1) المرجع نفسه، ص43.

ويعود أبو شادي ويؤكد أن الفلسفات الروحية وعلى رأسها التصوف هو الباب الأرحب والسبيل الآمن لبلوغ الحقيقة المتمثلة في الفضائل الأخلاقية التي تدفع معتنقيها للعمل بمقتضاها فيثبتون عملياً بأن ذلك المبدع للكون حي فينا وهو منا بمثابة الأب المطاع والكنز الخفي والمصباح المنير الذي يرشد قلوبنا قبل أعيننا للحقائق الكلية. فالتصوف العلمي عنده هو الدين الحق.



فلسفة الإلحاد

أعتقد أن السؤال الأول الذي يدور في أذهان معظم المثقفين - غير المتخصصين في الفلسفة - هو هل للإلحاد Atheism فلسفة؟ نعم فمبحث الإلحاد قد ظهر مع ظهور الديانات الوضعية والسماوية - بداية من ثقافات الشرق في مصر وبابل والهند وفارس وكذا الثقافة اليونانية في الغرب والحضارة الرومانية وأوروبا اليهودية والمسيحية والفرق الإسلامية - ⁽¹⁾ ثم أضحى من أهم مباحث (فلسفة الدين) Philosophy of religion - تلك المعنية بدراسة الدين بداية من نشأته ومرورا بالتناول النقدي العقلي لكل المعتقدات التي توصف بالقداسة والقضايا ذات الصلة مثل علاقة الدين بالمجتمع والعلم والنفس الإنسانية والإلهامات والوحي والنبوة والنظريات اللاهوتية والمعتقدات المفسرة للكون ذلك فضلا عن طبيعة الله وصفاته - ⁽²⁾ عند ظهور

(1) محمد عثمان الخشت: معجم الأديان العالمية، ج1، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ط2، 2016، ص 18: 104.

(2) محمد عثمان الخشت: معجم الأديان العالمية، ج2، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، ط2، 2016، ص 690: 685.

المصطلح إبان عصر النهضة ثم في منتصف القرن الثامن عشر، ويتناول مبحث الإلحاد بالدراسة والتحليل مفهوم الإلحاد والألفاظ ذات الصلة مثل (زندقة - مروق - تجديف - اجتراء - كفر - شرك). ثم عكف على دراسة ما يميز هذه الألفاظ عن بعضها وكذا دراسة الفرق والنظريات والمذاهب التي تؤدي إلى الإلحاد ثم تناول أشكال الجنوح وأسبابها ومقاصدها ومآلاتها وأخيرا موقف الثقافات المتباعدة والعقائد المختلفة من ذلك المروق الملي وما أكثر المرتابين والمجترئين والثائرين بل والمجدين والمجتهدين الذين اتهموا بالإلحاد والمروق لمخالفتهم الفكر السائد أو السلطات المهيمنة على العقل الجمعي وذلك على مر العصور في شتى الثقافات، ولقد تفتت هذه الظاهرة بين المثقفين العرب - أعني الحديث عن الإيمان والإلحاد - في الربع الثاني من القرن العشرين، وذلك على أثر ظهور العديد من الخلايا الإلحادية في شكل جمعيات تجمع بين حفنة من المفكرين الأوروبيين المشتغلين بالاستشراق العقدي والسياسي وعشرات من المستغربين من المصريين والشوام، وبعض الشباب المرتابين في الكتاب المقدس وفي بعض نصوص القرآن وأحاديث النبي. وقد تركزت هذه الجمعيات في الإسكندرية والمنصورة وطنطا وبورسعيد ودمشق وبغداد وراحت تنتشر آراؤها على شكل مقالات وقصص قصيرة ومحاورات وأسئلة ترمي إلى التشكيك وزعزعة العقيدة.

وتعد مقالة «لماذا أنا ملحد» التي نشرها إسماعيل أدهم على صفحات مجلة الإمام عام 1937 أكثر هذه المقالات ذيوعا في بابها، إذ تساجل حولها أكثر من خمسين قلم بين مناقش وناقد ومؤيد ورافض ومبرر ومحلل وقادح. وعلى الرغم من قوة ذلك التساجل لم نجد من المناظرين من هدد أو توعد أو مارس العنف مع مؤلفها. والذي يعنينا في هذا السياق هو موقف أبوشادي من

هذه القضية ولاسيما أنه اتهم بالإلحاد من قبل عقب تصريحه بأنه ماسونيا وأن إيمانه يعتمد على العلم والتصوف وليس التسليم والتصديق بما ورد في الكتب المقدسة وذلك في مقال له بعنوان «عقيدة الألوهة».

قد صرح أبوشادي بتأثره بالنظريات الثيوصوفية إلى درجة أنه لا يستطيع تصور الله بمعزل عنها، وعلى رأس تلك النظريات نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي ومفادها أن الله حال في كل موجوداته على نحو يوحد بين الله والوجود (أن الله والعالم بأسره شيء واحد أو وجود واحد) وقد تأثر في ذلك بمنحى الفيلسوف الهولندي سبينوزا، وعبر عن تلك الصورة الاعتقادية في وجود الإله (بالطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة).

ويسوق أبوشادي بعض الأدلة على ذلك التصور منها آية الكرسي وتحث النبي قبل البعثة، معقبا أن كثرة تأمل وتعبد المصطفى هو الذي مكنه من الاتصال بالعقل الفعال أي الوحي وتجليات الأنوار الإلهية وكشف الحجب وسطوع المرآة القلبية لاستقبال المعارف الربانية.

ويقول في ذلك: (فعقيدة الألوهة في ضوء الإسلام لا تخالف العلم السليم ولا الإحساس النفساني النقي وهي بعيدة كل البعد عن الخوف أو الخرافة أو الجهل لأنها تقوم على ركنين أولهما الإحساس الصوفي الفطري إحساس الجزء بالكل، وثانيهما وحدة الوجود التي تشع عليها آية الكرسي فتظهرها لنا بكل وضوح ومن الآيات القرآنية التي ينبع منها التصوف قوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115].

وقوله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ

﴿[البقرة: 186].

وقوله ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35].⁽¹⁾

ويرى مفكرنا أن الإيمان بالله من هذا المنطق الروحاني الوجداني لا يتعارض مع العقل أو العلم وذلك بأن علم الله لا يتعلق بالأمور الجزئية التي يمكن أن تختلف حول فهمها أو تأويلها، كما أن صفاته وكلامه إلى الأنبياء وما ورد في الكتب المقدسة كل ذلك يعد من الرموز التي لا يتمكن من الكشف عن دلالتها سوى النفوس الراقية والعقول المدركة بعظمة الله، وإذا ما نظرنا للصلاة بوصفها شكلا من أشكال الخنوع والخضوع لله لا يمكننا فهم الغرض من أدائها إلا في ضوء معرفتنا بأن الله أسمى وأعظم وأغنى من كل الملوك الذين ينتظرون من رعاياهم الشكر والطاعة، بل إن الإنسان هو الأحوج دوما لتلك الصلوات ليقف بين يدي إلهه ليأنس بحضرته ويستزيد بنوره وينعم بوصله.

أما عقيدة التسليم بقدر الله فيمكن إدراجها ضمن النتائج العلمية المسبقة، فلم يخلق الكون عبثا أو مصادفة وهذا ما أثبتته العلم الحديث ومن ثم فالإيمان الحق هو الذي يعتمد على عقلانية العلم والحكمة ومشاعر ووجدانية وبصيرة التصوف ويقول: «كلما اتسع نطاق الكشف العلمي ازداد إيماننا بصيرة بمعاني الألوهة السامية وبقوانين الحياة ونظام الوجود. كما أن الإشراق الصوفي ولذة الأنس بالله ليس خلفها سوى التأمل الكوني العميق وإرهاف الأعصاب وتقوية الحس، ولا يمكن إدراك الله سبحانه وتعالى إلا بالحس الصوفي الذي يسنده العلم الفلسفي لا بالعلم

(1) أحمد ذي أبوشادي: عقيدة الألوهية، مقال في مجلة أدبي، عام 1936، نقلا عن كتاب حوار الإيمان والإلحاد، تقديم محمد عمارة، الأزهر، 1435هـ ص 45.

ولا بالفلسفة وحدها. وقد يساعد كل أولئك على قراءة الأفكار وتقديم العواقب لا على مجرد التنبؤ بالمستقبل والكشف والإلهام مهما كان التوغل في التأله»⁽¹⁾.

ويشجع أبوشادي التفسير القرآنية التي تؤكد على عدم تعارض النص المقدس باعتباره المعبر عن العلم الإلهي والمكتشفات العلمية التي أضحت حقائق ثابتة لا يمكن الشك فيها، وذلك شريطة عدم الربط بين الدلالة اللفظية للنص والاكتشاف العلمي أو الظواهر الكونية.

ويعني ذلك أنه أقرب إلى مدرسة الأستاذ الإمام في التفسير العلمي للقرآن دون مدرسة طنطاوي جوهري ومحمد فريد وجدي التي اجتهدت في تأويل الآيات على نحو يتفق مع النظريات العلمية مثل نظرية التطور أو النسبية أو الاكتشافات الذرية.

ويضيف أبو شادي أن ما ميز الإسلام عن غيره من الديانات السماوية هو خلو عقيدته من طبقة الكهنة والأخبار وهي الطبقة التي تحتكر تأويل النص المقدس في الديانتين اليهودية والمسيحية، أما الإسلام فلم يشترط سوى القدرة على فهم النص واستيعابه لتفسيره على نحو يتوافق مع الثقافة السائدة والواقع المعيش، أما أولئك الذين يوقفون اللفظ على معنى بعينه أو دلالة محددة دون غيرها فأولئك يجمدون الكلم ويجعلون القرآن محصورا في حقبة زمنية معينة، بالإضافة إلى أنهم يمنعون الفهم الذوقي والنفسي لآياته ويعتبرونها جحودا أو شذوذا أو شطحا، متناسين أن القرآن حمال أوجه لذا نجد أبوشادي يفصل تماما بين الآراء الفقهية وكتابات المفسرين من جهة

(1) المرجع نفسه، ص 47.

والنص القرآني وصحيح السنة من جهة أخرى ويرى أن الربط بينهما في الحكم وإضفاء عليهما صفة القداسة معا يدفع العقل إلى الإلحاد والشك في مصداقية النص ولاسيما تلك الأحكام والتفاسير الرجعية التي أنتجتها عقول تحكمت فيها ظروف شتى وأثرت بالتالي على فهمها وحكمها على النص المقدس.⁽¹⁾ وهو يتفق في ذلك مع صادق جلال العظم (1934 - 2016) في كتابه نقد الفكر الديني.⁽²⁾

ويضيف أبوشادي أن هناك ميزتين للإسلام من أنكرهما أو سكت عنهما فقد عاون على ضياع الإسلام نفسه، أولهما قيامه على العقل والعلم وعدم مخالفة جوهر شريعته وصلب دستوره الأخلاقي للديانات السابقة عليه.

وثانيهما ديموقراطيته المتناهية أي الإيمان والحث على كفل الحريات بكل أشكالها وقبول الآراء المخالفة بروح التسامح والصدر الرحب وذلك بالإضافة لخلوه من أي سلطة ثيوقراطية كما أشرنا، ويقول في ذلك «فأما عن وراثة الإسلام لحسنات الديانات السابقة وقيامه على العقل والعلم فقد تجلّيا في أنضر عصوره بمظهر التسامي الفكري وتقدير الفلاسفة والعلماء والأدباء والشعراء أيا كانت عقائدهم وآرائهم واجتهادهم وبانتفاء التعصب الديني. وقد انقسم المسلمون إلى نقليين وعقليين وسائر الآخرين الحضارة وحملوا راية الثقافة وطعموا الإسلام بالعلم والفلسفة، ونبغ من بينهم أعظم رجال

(1) أحمد ذكي أبوشادي: لماذا أنا مؤمن، مقال في مجلة أدبي - عام 1937، مطبعة التعاون بالإسكندرية.

(2) صادق جلال عظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، نوفمبر 1970، ص 78:

الاجتهاد وعلى قدر ذلك التسامح وحرية الفكر والاجتهاد كانت تنمو عظمة الاسلام الروحية والفكرية بل والمادية أيضا»⁽¹⁾.

وينتقل أبوشادي لقضية العلية والسببية وخلق العالم التي تحدثت عنها النصوص المقدسة وكذا التصورات الفلسفية وجعلتها ضمن الأدلة على وجود الله، فذهب إلى أنها خاطئة فالعالم قديم في مادته وليس هناك شيء قد خلق من عدم وهو متأثر في ذلك بالتصور الأرسطي للإله وعلاقته بالعالم وكذا بتأويل معظم الفلاسفة المشاءين في الإسلام والمسيحية. وهو بالجملة يتفق فيما ارتأى مع التصور الماسوني الذي ينظر إلى الله باعتباره مهندس الكون وواهب الصور إلى مخلوقاته. وعلى الرغم من رفضه لنظرية خلق العالم التي وضعها المعتزلة والكندي والغزالي وغيرهم من فلاسفة الإسلام إلا أنه قد رفض إدعاء إسماعيل أحمد أدهم بأن المصادفة وقانون الاحتمالات هو الذي أوجد الكون، وبين في رده عليه أن هذا الفرض مستحيل التحقق علميا وعمليا ولو شئنا تطبيقه على وجود القرآن - على سبيل المثال - لكان هذا التصور من قبيل السفسطة أو الهذر.

ويقول في ذلك: «يبنى الدكتور أدهم إلحاده المزعوم في رسالته الشهيرة لماذا أنا ملحد - على أن قانون الاحتمال هو السائد في الكون. وإذا فكل أثر فيه - حتى القرآن الكريم - عرضة لأن يكون أثرا من آثار هذا القانون العام وبهذا تنتفي قدسيته كما ينتفي وجود قوة مدبرة حكيمة هي الإلوهية، وهذه جرأة في استغلال قانون الاحتمال»⁽²⁾.

(1) أحمد ذكي أبوشادي، لماذا أنا مؤمن، ص 70.

(2) المرجع نفسه، ص 81.

وانتهى إلى أن تهمة الإلحاد التي طالما وجهت إليه لن تثنيه عن المضي في طريقه الصوفي الجامع بين عزيمة العمل وانطلاقة العلم والحكمة الفلسفية في سياج واحد فمنه تتشكل العقيدة والدين الصحيح الذي يرمي إلى الأخوة الإنسانية وإفشاء العدالة والسلام على الأرض.

ولا ريب في أن كتابات أحمد ذكي أبوشادي في الفترة من 1908م حتى وفاته قد استثارت أذهان المثقفين المحافظين والمفكرين المستنيرين على حد سواء وذلك لأن إلحاده جاء على درب مغاير لرصفائه من المفكرين العلمانيين فهو يؤمن بوجود الله غير أنه يردد أقوال ابن عربي وابن سبعين في وحدة الوجود ووحدة الشهود وهو يشجع على التفسير العلمي لآيات القرآن غير أنه يرفض تماماً ربط النص بالنظريات العلمية ونجده يصف العالم بالقدم وهو ينفي بذلك صفة الخلق عن الله سبحانه وتعالى ويجعل القرآن بذلك مشاركا للعالم من جهة والله من جهة أخرى في صفة السرمدية، أضف إلى ذلك توحيده بين العلماء والأنبياء فكليهما قد اتصل بالعقل الفعال دون أدنى تمييز بينهما (الوحي والإلهام)، ويؤخذ عليه كذلك انتصاره للحضارة الغربية إذ رأى أنها الأجدر بالقيادة وحمل راية التقدم، الأمر الذي يجعل الأمة الإسلامية مجرد تابع للفلسفة الأمريكية والنظريات الأوروبية.

ولعل اعتناقه للفكر الماسوني والميتافيزيقا الثيوصوفية قد أوقعه في بعض المتناقضات أهمها نسخ كل الأديان في عقيدة واحدة تجمع بين العلم والعمل والرياضة الروحية والفلسفة العقلانية، ذلك على الرغم من حديثه المسهب عن حرية الاعتقاد والحوار بين الأديان السماوية والوضعية. ورغم كل ذلك سوف تظل كتابات أحمد ذكي أبوشادي علامة فارقة تثبت أن الفكر المصري

الحديث بداية من أخريات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين مثالا يحتذى في التسامح العقدي وحرية الفكر والاعتقاد والابتعاد تماما عن كل مظاهر العنف في المناظرات والمساجلات وتقييم الكتب الجانحة وهو ما نفتقر إليه الآن في القرن الحادي والعشرين، ذلك فضلا عن نجاحه في دفع الاتجاه المحافظ المستنير للرد على اعتقاداته وأحكامه بمنحى علمي ومنهج عقلائي خالي تماما من التعصب والرجعية.



الفصل الثاني

مشروع الغلاييني والدفتر المفقود

بين التفاؤل والتشاؤم

لقد شغلت قضية التفاؤل Optimism والتشاؤم Pessimism حيزاً كبيراً على مائدة فلاسفة الإصلاح

والتنوير الأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر وقد انقسموا حيالها إلى ثلاثة اتجاهات. أولها يرى أن خيرية العالم هي الأصل وأن الشر محدود ويمكن السيطرة عليه والحد منه، وذلك تبعاً للقوة الرغبة في الإصلاح وصدق التعلق بالأمل في غدٍ أفضل. وأن الله العادل قد غرس المحبة والتراحم في قلوب البشر غير أن المطامع المادية هي التي جنحت بالإنسان وقذفت به إلى أتون الصراع والظلم والاستبداد والأنانية ومن ثم يمكن إعادة ذلك الإنسان إلى فطرته، عن طريق التربية القويمة وطاعة الله. وأن الشرور الجزئية التي نضيق بوجودها في عالمنا لا غنى عنها لأنها تذكرنا بجمال الخير، فالنقص هو الذي يجعلنا نطمح إلى لكمال، والمرض هو الذي يشعربنا بنعمة الصحة. وأن إدراكنا لماهية الرذائل والآثام هو الذي يدفعنا إلى الإقلاع عنها بعد وقوفنا على وجهها القبيح ومآلها الخسيس. ومن أشهر الذين دافعوا عن

هذه الرؤية ديكرات (1596 - 1650)، سبينوزا (1632 - 1677)، لايبنتز (1646 - 1716).

وعلى النقيض منهم ذهب كل من باسكال (1623 - 1662) وجون لوك (1632 - 1704) وبير بايل (1647 - 1706)، إلى أن العالم شاغل بالشورر وأنه ليس هناك أمل في تحقيق السعادة على الأرض وأن الشيطان قد نجح في توجيه الإنسان إلى عالم الشهوات والرذائل، فاندفع بدوره يصارع ويسفك الدماء ليغتصب ما ليس له، اعتقاداً منه بأن الأنانية وحب التملك والطمع سوف يحقق له السعادة ويخرجه من الشعور باليأس والقلق.

وبين أولئك وهؤلاء يقدم المرتابون والملحدون والماديون تشككاتهم في خيرية العالم وأن الله قد خلقه على نحو هو الأفضل من بين الممكنات، وأن الشورر الطبيعية كالزلازل والبراكين لها مبررات ميتافيزيقية وأنها عقاباً عادلاً للمتجبرين في الأرض، وأن الأنفس الشريرة يمكن إصلاحها، وأن الإنسان في مقدوره أن يقيم المدن الفاضلة على الأرض حيث العدالة والحرية والسلام، وأكدوا جميعاً أنه إذا كان الله موجوداً باعتباره أصل العدالة والمحبة فإن أقداره سوف تظل لغزاً محيراً لا يستطيع العقل فهمها وتفسيرها. ومع افتراض أن الإنسان خير بفطرته فإننا لا يمكن إنكار مسئوليته عن وجود الشر في سلوكه وطباعه وأفكاره.⁽¹⁾ ويمثل هذا الاتجاه مونتاني (1533 - 1592) وتوماس هوبز (1588 - 1679) وفولتير (1694 - 1778)⁽²⁾ وهيوم (1711 - 1776).

(1) جعفر حسن الشكرجي: التفاؤل والتشاؤم عند فلاسفة عصر التنوير، جامعة بابل، د.ت.

(2) فولتير: كانديد أو التفاؤل، ترجمة آنا ماري شقير، دار البحار، بيروت، 2005.

وإذا ما انتقلنا إلى الفكر العربي الحديث، فإننا سوف ندرك أن معظم المجددين والتنويريين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، قد أكدوا على أن اليأس والاستسلام للواقع والنظرة التشاؤمية للمستقبل والشك في آليات التغيير ومقاصده والنظر إلى قلاع الاستبداد والرجعية والظلم والانحطاط والتدني والفساد في شتى نواحي الحياة على أنه قدر محتوم أو قوة عظمى ولا قبل للثائرين لها وأن الجهود الإصلاحية أضعف من أن تزيحها. أي أن تلك النظرة التشاؤمية هي العائق الحقيقي للنهوض والإصلاح والتبدل، وأن غيبة الأمل في نفوس الشباب وعقول الشيوخ يؤدي حتمًا إلى مزيد من التخلف والتردي والانحطاط، ومن ثم ليس هناك طريق للتغلب على مشكلات الواقع والتخطيط لمستقبل أفضل سوى إعادة الأمل ونشر روح التفاؤل في الرأي العام. الأمر الذي مكن زعماء الإصلاح في مصر والشام والعراق وتونس والجزائر من إعادة بناء العقلية العربية وتجديد الفكر الديني ووضع الخطط الإصلاحية في السياسة والاجتماع والتعليم والتربية والأخلاق.

وإن من يتأمل واقعنا المعيش، سوف يجد شبيبتنا على وجه الخصوص والرأي العام التابع تسوده وتسوسه روح التشاؤم والإحباط واليأس، ويرجع ذلك إلى عاملين:

أولهما: عجز قادة الرأي عن إيجاد حلول جذرية للمشكلات التي يعاني منها المجتمع العربي بعامة والمصري بخاصة (الفرقة - التمزق - الصراع - الإرهاب - العنف - الأزمات الاقتصادية والسياسية - التفكك الاجتماعي - انحطاط مستوى الصحة والتعليم والتربية والأخلاق - فساد الذمم والأذواق

- غيبة المنابر الثقافية التي تعمل على ترسيخ الهوية - هجرة العقول المبدعة - تعملق الأقزام).

وثانيهما: فشل الانتفاضات العربية التي أطلق عليها الغرب «الربيع العربي» في مخططه الشرق الأوسط الجديد، عن تحقيق ما كانت الشعوب العربية تطمح إليه من (رغد وسعادة، وثراء، وتكافل اجتماعي، وحرية، وعدالة، وارتقاء بشتى نواحي الحياة، وحل المشكلات المزمنة التي توارثتها الأجيال من وهن وضعف وتخلف). وقد أصيب الشباب بصدمة دفعته إلى العبث تارة والاكثاب تارة ثانية والاغتراب تارة ثالثة. وذلك بعد عجزه عن بلوغ مآربه كما كان مخطط لها في المجتمع الافتراضي (ثورة - تغيير راديكالي يؤدي إلى استقرار وسعادة - مدينة فاضلة). أضف إلى ذلك كله الحملات التشكيكية المثبطة والميئسة من أي فعل أو تصور أو محاولة لمعالجة الواقع. وقد تضافرت جهود الجماعات الجانحة وقلاع الرأسمالية الفاسدة والليبرالية المتطرفة وتيارات اليمين المتعصب في أميركا وأوروبا والمؤسسات الصهيونية في الترويج الإعلامي لفلسفة التشاؤم ودعم العنف وتضييق الخناق على قنوات الإصلاح الاقتصادي في مصر بخاصة ومعظم أنحاء العالم العربي بعامة.

ويحذر علماء النفس المعاصرون من الإفراط في كلا الشعورين (أعني التشاؤم والتفاؤل)، وتفشيهما في شبيبة الرأي العام التابع وشيوخ الرأي العام القانئ. وذلك لأن مثل هذه المشاعر الخادعة تحول بين العقل وفحص الواقع ودرس ما فيه من مشكلات وانتخاب الأفضل من الحلول والإلقاء بالذهن والإرادة في عالم الأحلام تارة وظلمة الكوايبس تارة أخرى، والنتيجة واحدة

في الأمرين ألا وهي عدم التمكن من تحقيق المراد والمقصود. ولا غرو في أن التطرف في التفاؤل والتهوين من المعوقات يؤدي إلى تزييف الرأي العام ثم فقدان الثقة في الحكومة وقادة الرأي، الأمر الذي يدفع إلى أمرين، إما الثورة والعنف والمجون، أو الانتحار. والعكس صحيح فأبواق التئيس ذات النغمات المتشائمة والألحان المشككة التي تهول من حجم المشكلات تدفع العوام في معظم الأحيان لنفس النتيجة.

لذلك كله أرى أن السبيل للخروج مما نحن فيه هو إعادة قراءة الواقع في ضوء مشخصاتنا الإسلامية، وتصورات وتجارب المجددين العرب الذين اجتهدوا في التغلب على المشكلات المماثلة والأوضاع المتشابهة، ثم محاولة تفعيلها باعتبارها إحدى مشروعات التجديد.

فقد حثت الأديان بعامة والإسلام بخاصة على التفاؤل والتمسك بالأمل والابتعاد كلية عن التطير والتشاؤم. وذلك إذا أحسن المرء عمله وأتقنه واجتهد في طلب الرزق الحلال ثم توكل على الله. فالأخذ بأسباب النجاح والإخفاق وتقدير عواقبها ملقاة على كاهل الفرد الذي أمره الله بمجاهدة نفسه ورعاية من يخضعون لولايته ومن يستظلون برعايته، أي أن السعي والاجتهاد والأمل في غد أفضل هو الذي يقود المسلم إلى التفاؤل، وأن الإحباط وسوء التقدير والانحراف عن القيم الخلقية والروحية هو الذي يدفع الشخص لليأس والتشاؤم والارتياح في رحمة الله والشك في قدرته على تفريج الكرب وإزاحة الهم. وقد نبذ الإسلام التطير وضرب الأقداح وقراءة الطالع وغير ذلك من صور التواكل - تلك التي ألفها العرب في جاهليتهم - التي جعلت مصائر الأعمال في يد عبس الأقدار. وذلك لأن الله قدر مقاديره

بعلمه وليس إرادته، فالله لم يكتب الشر على بعض الناس ليجعلهم أشقياء ولم يخص به البعض الآخر ليعيشوا في سعادة ورغد العيش، بل إنه علم مآلات الأفعال التي اختارها الإنسان بمحض إرادته فكتبها عليه فأضحت قدره (من أعمالكم سلط عليكم - إن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا - نفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها)، فالتطير شرك، والشك في عدالة الله وخيريته خروج من الملة (وما كان ربك بظلام للعبيد).

وأعجب من الذين يستقرأون الغيب على ألسنة الكهنة والعرافين والسحرة والمشعوذين، ويتفائلون ويتشاءمون تبعًا لتكهناتهم. وجاء في الحديث أن إصلاح المجتمعات والخروج من الأزمات لا يتحقق بالتواكل أو بصدق الدعوات، بل بالاجتهاد والعمل والكفاح، وتقويم الأنفس قبل المرافق والدواوين، ونزع اليأس من الصدور، وإن ضاقت الأرزاق وزاد الفساد وأوشكت الأمة على الهلكة، وذلك لأن اليأس يثبط الهمم ويقعد الناس عن العمل ودفع الضرر وتقويم المعوج.

وأنتني أعجب كذلك من الذين يسخطون على الحاضر ويتباكون على الماضي ويتوعدون الناس بأعظم الشرور في المستقبل ثم بعد ذلك يتحدثون عن وعورة دروب الإصلاح، ويشيعون أن الهروب من مسئولية المواجهة أفضل الحلول، وأأسف في الوقت نفسه على أولئك الذين يزيفون الوقائع ويخفون الحقائق ظنًا منهم بأن ذلك الصنيع يحمي السلطة القائمة ويقنع الجمهور بأن ما هم فيه من ضنك هو مقدر عليهم ولا مراد للمقادير، ومن ثم عليهم بالصبر. وعندي أن أيسر الحلول لما نحن فيه هو المصارحة والشفافية والصدق في الوعود وطلب العون من كل أفراد الأمة لتحقيق العهود. فقد مضى

عصر المعجزات واستحالة الواقع إلى نقيضه ومن توهم غير ذلك فليس أمامنا سوى طريقين: أولهما اعتزال المجتمع والاستغراق في عالم الأحلام حيث المجتمع الافتراضي أو دنيا الإدمان والمخدرات أو تسول العجزة والمحبطين، أما الطريق الثاني فهو التمرد والثورة الهدامة والعنف والانتحار.

وأعلم أن نفر غير قليل من بيننا سوف يتهمك على ما استفضت في شرحه وتبيانته، ولا أملك ما أعطيه له سوى التصريح غير ناصح بأن تلك هي الحقيقة، فلا سبيل أمامنا سوى إعادة البناء راضين أو مكرهين.



إنما الأمم الأخلاق

لما كان من العسير بسط كل آراء المصلحين ومشروعاتهم تجاه معوقات الواقع المعيش المتمثلة في: - تشاؤم الجمهور ويأسه وتشويشه وتعجله وارتيابه في السلطة الحاكمة، وافتقاد القدوة بين نخبة المثقفين الذين اعتادوا تضليله تارة ومعاملته معاملة الأوصياء الناصحين تارة ثانية وإهدار طاقاته والعجز عن استثمارها تارة ثالثة، وعدم مصداقية الإعلام وتدني لغته لدرجة الإسفاف. ذلك فضلا عن ذبوع روح التمرد والعصيان بين التجمعات الشبابية - تلك التي خلقتها البطالة وغيبة الرقابة من الأبوين وأصدقاء السوء وانتحال الأفكار الشاذة -، ناهيك عن ارتفاع معدل الفساد والعطب الأخلاقي وانحطاط الأذواق في الرأي العام التابع والقائد على حد سواء.

فأنني أرشح للقراءة والتفعيل مشروع المفكر اللبناني «مصطفى محمد

الغلاييني»⁽¹⁾ (1885 - 1944م)، وهو يمثل التيار الإصلاحى في مدرسة الإمام محمد عبده. كما أن كتابه (أريج الزهر) الذي صدر عام 1911م يجمع نفاث ما كتبه التربويون العرب القدامى من جهة ويلخص معظم آراء معاصريه من المجددين في مصر والشام في ميدان التربية والأخلاق من جهة أخرى. وقد تعمدت تقديم هذه الشخصية الفذة لإلقاء مزيداً من الضوء على مكانتها ودورها في حركة التنوير والتجديد والإصلاح وإخراجها من دائرة الظل.

والجدير بالذكر أن مصطفى الغلاييني قد حاول الجمع في مشروعه الإصلاحى بين الوازع الدينى والنهج العلمى المستمد من الخبرات العملية

(1) هو مصطفى بن محمد سليم الغلاييني (1886 - 1945م، مختلف عليه). أديب وكاتب وصحفي ولغوي وسياسي ورائد من رواد حركة التنوير العربية الإسلامية. وُلد ببירות وتلقى علومه الأولى على محي الدين الخياط وعبدالباسط الفاخوري وصالح الرافعي وغيرهم، ثم رحل إلى مصر وتتلّمذ على شيوخ الأزهر وتأثر بالإمام محمد عبده فأضحى من أواسط تلاميذه، ثم عاد إلى موطنه ودرس بالجامع العمري والمكتب السلطاني والكلية العثمانية والكلية الشرعية وغيرها، أصدر مجلة النبراس ببירות وانتسب إلى حزب الاتحاد والترقي ثم انسحب وانضم إلى حزب الائتلاف ثم إلى حزب الإصلاح وعُيّن خطيباً للجيش العثماني الرابع في الحرب العالمية الأولى، سُجن لعدة مرات من جراء آراءه السياسية وسافر إلى دمشق والأردن وفلسطين وانتهى به المطاف إلى بيروت فعُيّن رئيساً للمجلس الإسلامي فيها وقاضياً شرعياً ومستشاراً بمحكمة الاستئناف السنية وانتخب عضواً بالمجمع العلمي العربي بدمشق. ومن أشهر مؤلفاته: الإسلام روح المدنية أو الدين الإسلامي واللورد كرومر، جامع الدروس العربية، نظرات في كتاب السفور والحجاب المنسوب لنظيرة زين الدين، نظرات في اللغة والأدب، وديوان الشعر. جمع في مشروعه الإصلاحى بين الروح الدينية والنزعة القومية وتميز أسلوبه برصانة اللغة وقوة البيان والارتكان إلى العقل والمنطق في مناقشة القضايا والانتصار للواقع واحتياجاته في انتخاب الحلول وسبل معالجة أدران المجتمع العربي الإسلامى.

في التربية وذلك في مخاطبته للجمهور من جهة والرأي العام القائد من جهة أخرى، وذلك للبرهنة على أن الطريق الأوحده لأي نهضة تنويرية وأي مشروع إصلاحى يبدأ بتقويم البرامج التربوية والأخلاقية باعتبارها ممثله للفلسفة التطبيقية لترسيخ مشخصات الهوية وتوجيه الأذهان إلى مقاصد حركة التجديد ومشروع التنوير الذى اضطلع به الشيخ محمد عبده ومدرسته فى مصر والشيخ حسين الجسر فى بلاد الشام.

وإذا ما حاولنا الوقوف على موقف مصطفى الغلايينى من قضية التفاؤل والتشاؤم، فإننا سوف نجده أميل إلى القول بخيرية العالم وأن الله خلق الإنسان على نحو قابل دوماً للاستقامة والفضيلة وأن الشرور التى تبدو فى سلوك الأفراد ليست من طبائعهم التى فطرت عليها روحهم، بل هى أمور نسبية طارئة شكلتها البيئة المحيطة والعادات والتقاليد الاجتماعية، وعليه فالإنسان الفرد وليد بيئته فإذا ما صلحت استقام سلوكه وتثقف عقله وارتقى ذوقه، وهو فى ذلك يقول «وإني مع القوم القائلين بأن المرء مفطور على الفضيلة. وذلك أن النفس التى أودعها الله سبحانه فى الإنسان هى من جوهر صاف نقي، لأنها هبطت إلى هذا الهيكل الإنسانى من مكان مقدس رفيع، ليس فيه سوء ولا رذيلة وإنما يكتسبها من البيئة التى يوجد فيها، كما أنه يزداد لطافة وطهارة من بيئته، إن كان أهلها من الأصفياء والأطهار. فالنفس كالبلور النقي الشفاف، يبقى محفوظاً من الدنس والأوساخ إن مُنع عنه الغبار والطوائى التى تزيل بهجته وصفاءه، ويزداد صفاء ورونقا إن زيد على ذلك تعهده بالصقل والتنظيف».⁽¹⁾

(1) مصطفى الغلايينى: أريج الزهر، مرجع سابق، ص 70.

وعن أسباب انحطاط الجماعات والمجتمعات والأمم يؤكد الغلاييني أنه من الخطأ رد ما يصيب الأمم من عطب في الأخلاق وفساد في الأذواق والذمم وانحطاط في التربية والتعليم، إلى سياسات القادة والرؤساء فحسب، وذلك لأن الحكومات تخرج من رحم الأمة، فإذا ما كان المجتمع فاسد تولى عليه من هم أقرب إلى جنسه وإلا انقلب الشعب عليهم وتمردوا وثاروا لإصلاح ما أفسدوه وإعادة بناء ما هدموه، ويقول: «فإن كانت الأمة مستقيمة ميالة إلى العدل والحرية والفضائل حكمت بحكومة لا عوج فيها ولا استبداد ولا جور ولا رذيلة، وإن كانت الأمة جهلة فاجرة لا يريد أفرادها العدل ولا يخضعون للحق حكمت بحكومة جاهلة فاجرة ظالمة مستبدة عوجاء لا تميل إلى الحق، ولا تخضع للعدل. والخلاصة أن أخلاق الأمة - إن خيراً وإن شراً - تنطبع في مرآة وجدان الحكومة. فإن أرادت الأمة أن يكون لها حكومة عادلة ودولة قوية، فعليها بإصلاح أخلاق أفرادها وتعويدهم الفضيلة والحرية الصحيحة وحب العلم وغير ذلك من الصفات والملكات العادلة، ومتى تم لها ذلك وصار الشعب عادلاً عالماً متريباً أضحت الحكومة تابعة له رقيقاً وعدلاً، ومتى أضحت الحكومة كذلك انقطعت أسباب الرشوة والحكم بغير الحق»⁽¹⁾.

ويضيف الغلاييني أن غيبة العلماء المصلحين العارفين بأدران الأمة وأدويتها في المجتمع، ينعكس بطبيعة الحال على نسبة المذهبين فيه، فإذا كان المصلح مخلص النية ولا يهدف من دعوته إلا تقدم الأمة وإسعاد الناس فكان ذلك هو القائد الأمثل، أما تجار الكلمة من الجهلة والانتهازيين الذين

(1) مصطفى الغلاييني: أريج الزهر، وزارة الثقافة والرياضة دولة قطر، 1911، ص 15.

يتقدمون الصفوف ويعتلون المنابر دون استحقاق فهم أخطر الناس على المجتمع، وذلك لأنهم يزيفون الوعي ويضللون العقول ويقتلون روح الأمل والطموح في صدور الشباب ويتاجرون بمعارفهم المشوشة وعقائدهم المزيفة. ويحذر الغلاييني من خطورة مسيطرة الجمهور للأدعاء أو خضوعه للحكام المستبدين الذين يتعمدون تجهيله وسجنه في قوالب التقليد وتقييده بأراذل العادات.

ويؤكد الغلاييني مع الشوكاني⁽¹⁾ (1759 - 1834م) أن مهمة تثقيف الرأي العام لا يمكن إسنادها إلى رجال الدين فحسب - مع التنبيه على أن بينهم الأتقياء والأشقياء والمصلحين والمفسدين وطلاب الحق والمتاجرين به - ، بل نجده يسند رسالة إيقاظ الرأي العام وإنهاض الأمة إلى خمسة صنوف من رجالات الإصلاح والتجديد والتنوير وهم: (المجدد في الدين، والثري المعطاء، والمثقف الذكي، والحاكم العادل، والمشرع الحنيف).

فالفقيه الورع العارف بمقاصد الشرع والعالم بوقائع المجتمع هو المنوط وحده بالوعظ والإرشاد.

ثم رجال الاقتصاد من أصحاب رؤوس الأموال وملاك المصانع والضياع فعليهم عبء المشاركة في فتح المدارس وتشبيد المصانع وإصلاح الزراعات ومد الأسواق بكل ما يسد احتياجات أفراد المجتمع دون استغلال أو غش.

ورجال الإعلام من أصحاب الجرائد والأقلام «وهؤلاء عليهم أن يتجردوا عن كل غاية سافلة، ويتنحوا عن ذكر ما يوقع الأمة في الاختلاف

(1) محمد بن علي الشوكاني: أدب الطلب ومنتهى الآرب، تحقيق عبدالله يحيى السريحي، دار بن حزم، الطبعة الأولى، 1998م، ص 91 - 166.

والتفريق، أو يجلب عليها هواجس وأفكار سيئة - وهي في حاجة إلى ما يطمئن بالها ويسكن جأشها - وعليهم أن لا يذكروا إلا ما كان خبراً يغلب عليه الصدق، أو مقالا يفيد الأمة، ويبعث فيها روح الجد والسعي وإلى ما ينهض بها من كبوتها، ويقللها من عثرتها. فرجال الأقاليم هم قادة الشعب، فإن أحسنوا القيادة أوصلوه إلى الغاية الحسنة والعاقبة الحميدة، وإن أساءوها كانت عاقبته الازمحلل والدمار وغايته السوء وخراب الديار»⁽¹⁾، ويحذر الغلاييني العوام من خبث المأجورين ومروجي الإشاعات وملفقي الواقعات، ويعددهم أخطر على الأمة من الجهل والمرض، ويقول فيهم «اتقوا الله يا أرباب الأقاليم! وتفكروا يا أصحاب الجرائد! ولا تدعوا الأصفر الرنان يسيطر عليكم فتنشروا الأكاذيب والمطاعن الشخصية. اتقوا الله في هذه الأمة، وخذوا بأيديها إلى ما يفيدها وانشروا لها ما ينهض بها، فإنكم رعاة لها (وكل راع مسئول عن رعيته)»⁽²⁾.

أما رجال الحكم والقضاء والنظام والأمن والسياسة، فعليهم المهمة الأكبر في الحفاظ على كيان المجتمع وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم وإحقاق العدل وتطبيق القانون على سائر أفراد دونه تمييز بينهم، وتطهير الدواوين من الفساد، والضرب على يد المرتشين والانتهازيين، والتخطيط لكل ما فيه خير المجتمع وإسعاده والحفاظ على ثرواته ورعاية أفراد غنيه وفقيره، طفل وهرم، رجل وأنثى، مسلم أو على ملة أخرى. «يا رجال الحكومة أصلحوا أنفسكم وعودوها العمل بالقانون قبل أن يأتيكم يوم

(1) المرجع نفسه، ص 72 - 73.

(2) المرجع نفسه، ص 73.

لا ينفع فيه مال ولا بنون.... ولا تظنوا أن هذه الفوضى تدوم، فما هي إلا سحابة صيف عن قليل تقشع».⁽¹⁾

وآخر الفئات المحمودة التي يعول عليها مصطفى الغلاييني لحمل راية الاستنارة والإصلاح، هم نواب الشعب الذين اصطفتهم الجماهير وفوضتهم للحديث باسمها والدفاع عن صوالحها ومراقبة الحكومة لضبط أداء وظيفتها وسن القوانين التي تحقق غاياتها ومقاصدها «إن مجلسنا النيابي هو أشد احتياجا إلى الاتحاد والوئام من كل المجالس النيابية في العالم، لأنه يضم في ردهته أعضاء مختلفي الأديان والمذاهب والأجناس، فإن كان أهل كل جنس أو دين ينظرون إلى غيرهم نظر الاحتقار، ويناوئونهم في كل ما يطلبون (ولو كان وراءه نفع عظيم) فهناك ضياع الآمال».⁽²⁾

ويوضح الغلاييني أن السلام الاجتماعي والتسامح المالي والارتقاء العلمي والوعي الثقافي وغير ذلك من رعاية صحية ونهضة صناعية وكفاية في الإنتاج وعدالة في التوزيع، كل ذلك من مقومات الفلاح والنجاح لأي أمة مرهون بتعاون هذه الفئات الخمسة وتجاوزها من أجل انتخاب الأفضل من التصورات والآراء وتفعيله في خطة الأمة الإصلاحية. «فعلى كل رجل من رجال الإصلاح أن يتجرد عن كل غاية، ويسعى السعي الحثيث لمصلحة الوطن، ويعمل كل وسيلة لبتتر كل عضو فاسد في المجتمع. والله لا يضيع أجر المحسنين».⁽³⁾ .. «ولكن أن لنا برجال ذوي إرادة تدفعهم إلى القيام بما ينجح

(1) المرجع نفسه، ص 75.

(2) المرجع نفسه، ص 75.

(3) المرجع نفسه، ص 75.

الوطن، وينهض به من هذه الكبوة، وينقذهم من تلك الهوة. وأكثر رجالنا قد شغلهم أنفسهم وأغراضهم الذاتية عن النظر فيما ينفع الأمة ويقللها عثرتها. فلو تجرد رجالنا الذين أودع الله فيهم الاستعداد لعظام الأمور عن الأنانية، وتفرغوا لما يفيد، ووجهوا إرادتهم إلى نفع بلادهم، وصرفوها عن الشر، لبلغنا ما بلغه سلفنا من التقدم وإخضاع أمم الأرض».⁽¹⁾

وعليه فنجد أنه يرى أن القوانين والدساتير واللوائح لا تستطيع تهذيب الأمة ولا إيقاظ الرأي العام ولا تقويم الحاكم الفاسد. بل إن ذلك الرقي الأخلاقي والارتقاء الحضاري الذي نأمل له لأمتنا لن يتحقق إلا بإدراك جل أفراد الأمة وتربية جميعهم على أن الفضائل الأخلاقية والروحية والاجتهاد والسلوك المستقيم في العلم والعمل وغير ذلك من عوائد التمدن أضحت الآليات التي لا غنى عنها إذا ما أردنا حياة حرة كريمة ومجتمع ينشد السعادة لأفرادها ويغلب المنفعة العامة على دونها من مطامع وأغراض خاصة، ويقول «القوانين لا تجعل الناس أحراراً، مهما كانت فاضلة، غير أن الناس قد اعتادوا أن يعتقدوا أن خيرهم ونجاحهم مسببان عن الأنظمة التي تُحكم بها بلادهم، وهم مخطئون في هذا الاعتقاد خطأً بيناً لا يغتفر، إذ أية فائدة من القوانين إن لم تكن نفوس الشعب مستعدة لما تحويه من الأصول والمواد؟ بل أي نفع من النظم إذا لم يوجد لها حاكم أمين ينفذها بكل صدق واستقامة... وما للقوانين من فائدة عملية سوى أنها تكون بمثابة المرشد للشعب والدليل للحاكم، يستعين به على إجراء العدل والحكم بالحق حتى لا يميل ولا يجنف».⁽²⁾

(1) المرجع نفسه، ص 81.

(2) المرجع نفسه، ص 16.

ولا ريب في أن كلمات الغلاييني التي تعبر عن مشروعها الإصلاحـي المستمد من استقراء دقيق للمجتمع وأزماته واحتياجاته، أبلغ من أي تعليق. الأمر الذي يقطع بأننا لسنا في حاجة لتجديد الخطاب الإصلاحـي، بل نحن أحوج ما نكون إلى إرادة فاعلة لتطبيق مثل هذه الخطابات التي طالما أهملناها على الرغم من حملها على أرفف مكتبـاتنا.



بناء الفرد أولاً

لم يغفل التربويون المحدثون بداية من رفاة الطهطاوي إلى أحمد أمين وعبدالعزیز جاویش وغيرهم من اللذين اجتهدوا في وضع الأسس التي ينبغي أن تتوفر في المصلحين التربويين من جهة والبرامج التعليمية من جهة أخرى، أساسين هما الحرية والإرادة الفاعلة، وكلاهما يجب أن ينبع من قناعات الأفراد ثم يشاع في الجمهور فتعتاد الأمة على ممارستها وتألفهما في كل شئون المجتمع والسياسة والعلم. الأمر الذي كان وراء اهتمام مصطفى الغلاييني بترسيخ هذين الأساسين في مشروعـه التعليمي والتربوي، إذ كان يعتقد مع «أبويوسف النمري المعروف بـ ابن عبدالبـر»⁽¹⁾ (978 - 1071م) أن النقد والاجتهاد والإبداع يتعذر وجودهم في المجتمعات الاستبدادية أو الرجعية، فجميعهم مخاض العقل الحر الذي لا يعصف به سلطان جائر أو يخرس صرير قلمه عصابة من المأجورين والمتعالمين. كما أن الإصلاح

(1) ابن عبدالبـر: جامع بيان العلم وفضله، دار بن الجوزي، د.ت، ص 401، ص 442، ص 539، ص 610،

لا يمكنه الاعتماد على خطابات النصح والوعظ لمجابهة الفساد أو شحذ الهمم للعمل والبناء، بل الإرادة الفاعلة التي يجب تربية النشء عليها، فاحترام النظم والقوانين والعزوف عن منطق التحايل عليها والتصميم على فعل ما ينبغي فعله لا سبيل إلى تحقيقه سوى بإرادة واعية قانعة بأن سعيها لبلوغ الحق وتفعيل الأصلح واجب لا فكاك منه وإلزام والتزام لا يمكن الجنوح عنه.

فعن حرية الرأي وأصالة الاجتهاد يرى مفكرنا أن أصوب الآراء هي التي يهتدي إليها المرء بعد تدبر للواقع وانتخاب الأصلح من الحلول المقترحة ثم ترجيح ما يستحدث من رؤى والإصرار على تطبيقه ما دام هو الأجدر بحل المشكلة أو المنقذ من كبوة أو المعالج لنقص، دون أدنى تحيز للرأي الذي ألفناه والحكم الذي اعتدناه ويقول «إن أولى بالاجتهاد الفكري أن يرجع عنه صاحبه حين ظهور غيره أجلى منه»⁽¹⁾، ويستشهد في هذا السياق بسنة أكابر الفقهاء الذين كانوا ينصحون تلاميذهم بعدم كتابة فتاويهم وحفظها على أنها صكوك مقدسة، وإنما يكتب الحديث وتدون الواقعة. ويحتج بالنص الواضح قطعي الثبوت والدلالة «فلعل الرأي الذي يفتون به اليوم يرجعون عنه غدا».

وعن كبار العظاميين أصحاب الجاه والنفوذ ونظرتهم الدونية للفقراء والمعدمين في مجتمعاتهم: - يقول «ماذا يفيدك أن لو حييت حياة الملوك، وأنت غير مالك نفسك؟ بل ماذا تنتفع أمتك من وجودك، إذا كنت لا تحسن إليها؟ أظن أن أموالك تزينك وأن ملبسك يعليك وحسن هيئتك تسميك؟

(1) المرجع نفسه، ص18.

إنك إذاً لمن المخطئين. أتزعم أن الفقير صاحب الخلق العظيم أقل منك مقامًا وأدنى منزلة؟ إنك إذاً لمن الظالمين... خلقت لعمارة الأرض وحسن السيرة في منابها خلقت لتكون خليفة الله فيها. أهكذا تكون عمارتها؟ وهل بهذه الأعمال الشائنة تتولى خلافتها؟ ما بهذا أمرنا ولا لمثل ذلك خلّقنا!... فهل أنت أيها الإنسان يا من خلقت لعمارة الأرض يا من وجدت لتكون خليفة الله فيها، تعمل بمقتضى صحة الله في الأكوان لتصح خلافتك عليها وتكون عامرًا لها؟؟ أهلها جّوع وقاطنوها جهلاء، فهم يأكلون بجهلهم لحوم إخوانهم ويخربون بسوء عملهم ما أمر الله بعمارته، وأنت أنت قادر على تعليمهم وإطعامهم، وتدبير أمورهم والنظر في إصلاح شئونهم».⁽¹⁾

ويحذر مفكرنا من غلبة المعوزين والجهلاء والمهمشين مبيّنًا أن رعاية الأغنياء لهم لا تعد من الفضائل التي حس عليها الشرع والمستحقات الواجبة عليهم أدائها فحسب، بل أنه يرى في رعايتهم شكلا من أشكال الأمن الاجتماعي فلا يعقل أن يسيء المحتاج لمن أعانه وعاله. كما أن التكافل الاجتماعي يعد إحدى آليات الحد من الفساد في كل صوره بداية من الانتهازية ونهاية بالرشوة والعنف وجرائم السرقة والحقد والكراهية التي تؤدي إلى الخيانة والغدر. ومن أقواله «فأغنياؤنا عباد أموال، وعلماؤنا خدام أقوال، وحكامنا رواد آمال، وقليل من هؤلاء وأولئك من يجود لمنفعة الأمة ويعمل بما يعلم ويحكم بما يوجبه الحق ويمليه عليه الوجدان».⁽²⁾

ثم يعود ويؤكد أن خلاص الأمة في حسن تربية أبنائها وبذل الجهد

(1) المرجع نفسه، ص 33 - 35.

(2) المرجع نفسه، ص 40.

والمال والطاقة في ترويض الأنفس وترقية الأدواق وتهذيب الأخلاق وتقويم العوائد، ولا ينبغي على الحكام - عنده - الاستخفاف بهذه الحكمة المجربة والانصراف إلى دونها من مسالك لإصلاح المجتمع. فإن كل سبيل غايته العلم والمدنية والقوة والمنعة قوامه التربية الصحيحة، لا للنشء وحدهم بل لجميع أفراد الأمة بمختلف أعمارهم، بداية من البيت حيث الأمة المعدة لذلك ثم المدرسة ومنابر التثقيف وأجهزة الإعلام وسلوك قادة الرأي وانتهاء باحترام القوانين، ويقول «فعلى التربية الحقبة سعادة الأمم وفلاحها، وشقاؤها وانحذالها. فمتى كانت التربية صحيحة في أمة من الأمم، رفعتها من وهاد التأخر إلى ذروة الفلاح والعكس بالعكس. وعلى مقدار التربية تكون تجلية الأقوام في مضمار هذه الحياة. فما من أمة وجدت التربية الحقبة في قلوب أبنائها متسعا إلا بلغوا ما يأملون من رفاه العيش وسعادة الحياة. وبقدر التربية يكون في الأمم الرجال المفكرون الذين يبذلون وسعهم، وينفدون مجهودهم لترقية أمتهم وأوطانهم»⁽¹⁾.

ويوضح مفكرنا أن العلة الحقيقية وراء أقول نجم حضارتنا العربية الإسلامية لا يرجع إلى ضعف حكامها وقلة مواردها الاقتصادية أو وهن جيوشها وغيبة علماءها فحسب، فمثل هذه الآفات - عنده - ليست إلا عوارض وأعراض لداء عضال أو نتائج لانحطاط المجتمعات المتمثل في فساد التربية. والأدلة كثيرة - عنده - على صدق هذه الحقيقة، فالدولة العثمانية لم يسقطها سوى تفشي الظلم والعنصرية والأنانية والاستبداد والعنف فيها، وأنتزع التسامح والإحسان والعفة والحياء وحب العلم وأهله والعدل وقسطاسه

من قلوب العامة قبل الخاصة. ولما نخر سوس فساد التربية والأخلاق تمكن منها الاضمحلال فوهنت فتكالب عليها الطامعون سلْباً وإذلالاً بعد عزة، فيؤكد مع الشيخ حسن الطويل⁽¹⁾ (1834 - 1899م) على أن التربية هي منار التقدم، ورائد الفلاح لكل أمة تريد أن تربأ بنفسها أن تكون خاملة الذكر، أو تكون مع الهالكين.

ويحذر مفكرنا من مواطن الإجبار والعنف والاستبداد في برامجنا التربوية، ولاسيما مع النشء فالترغيب والتحبيب والتحلية والتخلية والتشجيع للاقتداء بأفاضل الرجال والنساء هو الطريق الأمثل للتعليم، ذلك فضلاً عن تعويدهم على التعاون فيما بينهم وغرس فيهم روح الولاء والانتماء لأوطانهم وتحليتهم بروح التسامح في النقاش واللعب والتساجل. وعليه لا ننتظر ممن تربى في بيئة استبدادية إلا الكذب والرياء والنفاق والتجبر والجحود، فهو يتفق مع ابن الجوزي⁽²⁾ (1116 - 1201 م) على أن (التعليم أمر مهم جليل القدر عظيم الفائدة، ولكن التربية أشرف وأنبل وأعظم وأجل، فإن العاقل الخبير، والناقد البصير، يرى من نفسه ارتياحا لقوم حسنت تربيتهم، ونبلت أخلاقهم، وكرمت نفوسهم ولو كانوا غير متعلمين) - وهو يتفق في ذلك مع أكابر المصلحين بداية من رفاة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وعلي مبارك وبطرس البستاني وحسين الجسر والكواكبي ولطفي

(1) حسن الطويل: الغاية من التربية، مقال في كتاب (تقاريط لجمع من الفضلاء على القول المنتخب في التربية والأدب)، المطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى، 1309هـ، ص7.

(2) ابن الجوزي: نصيحة الولد، مكتبة الإمام البخاري، مصر، الطبعة الأولى، 1412، ص61 - وما بعدها.

السيد وأحمد أمين والمنفلوطي وزكي مبارك - . ولا يعني ذلك أن مفكرنا ومن سار على دربه يهتمون من شأن العلم وتحصيل المعارف والفنون والتزود بالخبرات، بل إنه يرى أن كل ذلك من دعائم العمران والتقدم والتمدن لكنه لا يستقيم دون قاعدة راسخة من التربية الخلقية السليمة. ويعني ذلك أن الغلاييني كان تطبيقياً في نظره للأخلاق، فهذا هو يكرر «ليس المراد مما قدمناه إنكار مزية العلم والتعليم، حاشا لله أن أكون من الجاهلين، فالعلم من أقوى دعائم المدنية وأقوى أسباب الرقي في معارج الحضارة والعمران. وإنما القصد أن التربية والأخلاق ومعرفة الواجب خير من العلم المجرد عن التهذيب والآداب والأخلاق الفاضلة، وهذا أمر لا ينكره عاقل، وما أحلاهما إذا اجتمعوا في المرء... فتعويد الأحداث على العمل بالواجب منذ الصغر يربي في نفوسهم تلك العاطفة التي نريدها، وذلك الشعور الذي نتطلبه. فالتربية في الصغر كالنقش في الحجر»⁽¹⁾. ويستشهد في هذا السياق بمقولة أبي حامد الغزالي «إن الولد أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة خالية عن كل نقش وصورة، فإن عود الخير وعلمه نشأ عليه، وسعد في الدنيا والآخرة وشاركه في ثوابه أبواه وكل معلم ومؤدب. وإن عود الشر وأهمل شقى وهلك، وكان الوزر في رقبة وليه والقيم عليه»⁽²⁾.

كما يحذر مفكرنا من مخاطبة الناس بما لا يطيقون فهمه وينهى المعلم من إلقاء المعارف والحكم في أذهان قاصرة أو شاردة أو نفوس يغلب عليها الشر وكراهة للعلم، ولعله تأثر فيما ذهب إليه بما جاء في الأثر «لا تعلموا أولاد

(1) المرجع نفسه، ص48.

(2) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار العلم للملايين، بيروت، د.ت، ج2، ص578.

السَّفلة العلم فإن علمتموهم فلا تولوهم القضاء والولاية»⁽¹⁾ لأنهم إذا تعلموا أي أصبحوا ذوو نفوذ ومناصب نتيجة لهذا التعلم اجتهدوا في إذلال الشرفاء، وما أورده الماوردي «لا تمنعوا العلم أهله فتظلموا، ولا تضعوه في غير أهله فتأثموا».⁽²⁾ والجدير بالإشارة أن المقصود بالسفلة في هذا السياق لا يعني أبناء الفقراء أو المعدمين بل أولئك الذين تمكنت الرذائل من أنفسهم والأحقاد من سلوكهم والعناد من أذهانهم إلى حد لا تنفع معه تعلم الحكمة أو الالتزام بالأدب أو الانحياز للجميل من الخصال.

وإذا ما نظرنا اليوم لسلوك شببيتنا المتطرف وما طرأ عليه من السفالة والابتذال وعدم الإقبال على العلم والتعلق بالشهوات والغلو في التعصب وتفضيل العنف على اللين والهمجية على النظام وغير ذلك من مظاهر الانحطاط، سوف ندرك مدى عمق تحليلات مفكرنا ووقوفه على الدواء الشافي من تلك الشرور التي حاقت بهم فلوثت حياتنا الاجتماعية والسياسية والعلمية والتربوية والأخلاقية. وليس أدل على ذلك من أثر كتاباته في برامج التربويين المعاصرين في العالم الإسلامي.

ويتعرض الغلاييني متأثراً بأي بكر الآجري (877 - 970م)⁽³⁾ إلى قضية آداب المهنة مبينا ضرورة تحلي المربين والمعلمين بمكارم الأخلاق، أي أن السلوك القويم بالنسبة للمربي والمعلم أضحى عنده من مصوغات التعيين

(1) عطية صقر: الفتاوى، دار الإفتاء المصرية، مايو 1997م.

(2) الماوردي: أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية، لبنان، 1987م، ص 73.

(3) أبي بكر الآجري: أخلاق العلماء، البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، 1978م، ص 46 - 56.

ومتطلبات المهنة. فهو يحذر من ترك مسئولية تربية الأبناء حديثي السن إلى من لا تتوفر فيهم دماثة الخلق وفضيلة الشرف والعفة والتسامح والصدق والعدالة، مؤكداً مع محمد علي الشوكاني⁽¹⁾ على أن السفالة والوضاعة وغلظة الطباع لا ينجم عنها إلا الشر ولا يعيش في كنفها إلا الجبابرة والمجرمين والإرهابيين. كما ناشد الآباء بوصفهما المربين الأول، الحرص على تعويد أبناءهم السلوك الحسن بمنحى عملي، أي إنهم لا يرتكبون من الأفعال والخصال ما ينهون أبناءهم عنه (فلا يرددون أمامهم ألفاظ الفحش والبذاء وكلمات التخويف والتهويل كالبعبع والجن والعفاريت وغير ذلك مما يحدث في نفوس النبت أثراً سيئاً لا يحويه كرور الأعوام).



الأخلاق والتفكير الناقد

ينتقل الغلاييني إلى مجتمع المدرسة مبيئاً مع (ي دني)⁽²⁾ أن الأخلاق المهنية هي الدستور المراد تطبيقه على كل المشتغلين بالعملية التعليمية، بداية من المعلم ومروراً بالطلاب وانتهاءً بالعمال والخدم، فينبغي عليهم جميعاً الالتزام بالأخلاقيات والآداب التي لا يمكن فصلها عن طبيعة عملهم تلك التي تفرض عليهم الانضباط وحسن المعاشرة والرفق في التعامل واللين في المخاطبة والأدب في المحاوره. وكأن الغلاييني استشرى ما تعانيه مدارسنا اليوم من مظاهر الانحطاط (بذاءة المعلمين والمتعلمين، التحرش، العنف، التهرب من

(1) محمد علي الشوكاني: أدب الطلب ومنتهى الأرب، ص 91.

(2) ي دني: أصول الأخلاق، ترجمة إبراهيم رمزي، المطبعة السلفية، مصر، 1925.

التعليم، المتاجرة بالعلم، الرشوة، فساد البنية التربوية). فهذا هو يقول من أكثر من مائة عام «المدارس كثيرة، فيجب علينا أن نسعى لإصلاحها، ونبذل الجهد لإيجاد روح الفضيلة والتهذيب العالي في كل حجر من أحجارها، وكل خشبة من أخشابها. وبذلك نضمن مستقبل أبنائنا»⁽¹⁾. كما يؤكد متأثراً ببدراالدين بن جماعة⁽²⁾ (1241 - 1331م) على ضرورة تحلي العلماء بفضائل الأخلاق وكيف لا وهم ورثة الأنبياء، ويقول في ذلك «ولست أقصد أن يكون المرابي شيخاً أو كاهناً وإنما أعني ذلك أن يكون متبعاً للحق محباً للخير والسلام، ذا وجدان صحيح وأخلاق فاضلة وعواطف شريفة، يسير بتلاميذه نحو ما يعود عليهم بالسلامة والنجاح»⁽³⁾.

ويفرق مفكرنا بين ما ينبغي على المدرسة غرسه في نفوس الطلاب من خصال ونظم وما يجب عليها اقتلاعه من عوائدهم ونزعاتهم، وذلك في حديثه عن الفضائل وأضدادها، فهذا هو يوضح أن العنف والاستبداد في المدرسة لا يولد الشجاعة، بل البلطجة، وأن القمع والظلم والقهر لا يضبط سلوك المتعلمين ويحببهم في النظام، بل ينمي فيهم رذيلة الغش والكذب والتحايل على القانون والجبن والرعونة. كما أن تسيب المدارس والمؤسسات التعليمية بعمامة يحرم النشء ثم الشبيبة من عنصر تربوي غاية في الأهمية ألا وهو النموذج والقُدوة والموجه الحكيم الذي ينبغي على المعلم أن يمثلها في أذهان الطلاب ووجدانهم، أما إذا أدرك الطالب أن المدرسة لم تضف لسلوكه

(1) مصطفى الغلاييني: أريج الزهر، ص52.

(2) بدراالدين بن جماعة: تذكرة السامع والمتكلم، دار البشائر الإسلامية، البطة الأولى 2008م، ص69.

(3) المرجع نفسه، ص52.

أو لذنه أو لذوقه ما يعينه على تقويم ذاته ليصبح مواطنا صالحا خادما لمجتمعه ومتفانيا وصادقا في ولاءه وانتمائه لأمته، فسوف يعزف عنها ويهرب منها وينظر إليها نظرة ازدراء واحتقار وذلك لأنه لا يرى فيها سوى سجنا يسوسه عصابة من الجلادين والمرتشين الجهلة، وللأسف هذا حال معظم مدارسنا وجل مؤسساتنا التعليمية، فقد وصلت درجة التسيب والفساد في معاهدنا إلى أخط مستوى يمكن تصويره، فعصبة غير قليلة من بين أساتذة الجامعة لا هم لها سوى بيع ما يسمى (الكتاب الجامعي) والقليل منهم هم الذين يعتنون بمحاضراتهم ويسعون إلى تثقيف أذهان طلابهم ورعايتهم في شتى النواحي فينقلون أذهانهم من طور الترقيم إلى طور النقد والإبداع. ولا أكون متجنيا عندما أصرح بأن عملية تقييم الطلاب بداية من اختبارات القبول للأقسام العلمية وانتهاءً بمراجعة إجاباتهم في نهاية العام لا تخلو من الإهمال والعشوائية ناهيك عن الظلم وفساد الذمم في وضع الدرجات وترشيح الأوائل للعمل بالجامعة. ومن المخجل أن نتحدث في هذا السياق عن تلك الجرائم الأخلاقية التي تصدر من القائمين على المدارس والمعاهد العلمية والمتدربين عليها من الطلاب (التحرش الجنسي، السب والشتم، تعاطي المخدرات، العنف بشتى صوره، جماعات الإرهاب، التطرف العقدي، الملابس الخليعة، الترويج للنزعات الهدامة، والأفكار الشاذة) وذلك كله أضحى من الظواهر التي أصابت المعلمين والموظفين والمتعلمين على حد سواء. الأمر الذي أصاب الطبقة الوسطى المثقفة في مصر والعالم العربي الإسلامي بداء عضال حال بينها ووظيفتها التي طالما اضطلعت بها لإنهاض الأمة وتوعية الجمهور وتجديد الأفكار وتنوير الأذهان وإصلاح ما فسد في عوائدها ومؤسساتها.

ويحذر مفكرنا من طاعون الغش والخداع والزيف والكذب الذي يمكن للمدرسة أو المؤسسة التعليمية القيام به لخدمة حاكم ظالم أو تجهيل المجتمع وتزييف وعيه أو للترويج لملة أو لمذهب أو أيديولوجية أو إخفاء عيب أو حماية عصابة من الفاسدين أو ستر عجز أو تأهيل الرأي العام لسياسة تقوده للخنوع أو الخضوع لسلطة ما أو تأهيله للصبر على المذلة والرضا بالأمر الواقع وتخويله من مصير مجهول. فيرى الغلاييني أن كل من يقوم بهذه الأفعال الخسيسة يخالف آداب المهنة وأخلاقيات العلم وينقض الرسالة التي أنشئت من أجلها دور العلم ألا وهي تأهيل الطلاب للبحث عن الحقيقة ثم فحصها واستيعابها ونقض ما يلحق بها من زوائد وعوارض ثم التفكير في كيفية الاستفادة منها وتفعيلها لإصلاح الواقع المعيش، ويقول في ذلك «حوّل نظرك إلى تاريخ من تقدم من سلف العلماء، فترى أن مجالسهم كانت تخلص بالأدباء، وتموج بأموال العلماء: هذا يفيد وذاك يعترض والآخر ينتقد. ووجهة الكل واحدة، وهي نصرة الحق وإظهار الصحيح من قواعد العلم - اللهم إلا ما شذ عن ذلك وهم قليل -، لا يُعْبَأُ بهم، ولا يلتفت إليهم.. الانتقاد يحص الحقائق ويثير الأذهان ويوسع نطاق العقول ويبرز الحقيقة من خفايا الوجود بأبهى حللها وأجمل برودها... وما المنتقدون إلا كأطباء يرون العلل وأسبابها فيعملون على تطهير البدن منها، ويصفون لها من العلاجات والأدوية ما يكون عاملاً على إخراجها، وإراحة الجسم من أذاها... لولا الانتقاد ما بعث الله الأنبياء، وعلم العلماء، وأمر الناس بإتباعهم، والاستماع لنصائحهم، إذ الغاية من إرسال الرسل انتقاد العادات والأخلاق، ليرجع الناس عما ألفوه من الباطل واتبعوه من العقائد الفاسدة... متى وضع الحق

وظهرت آياته، وجب على المنصف أن يتبعه ويقر بخطئه، أيا كان المناظر أو المنتقد، لأن الحق أحق أن يُتبع»⁽¹⁾.

ولا غرو في إن الغلاييني قد طرق باب إصلاح المعاهد التعليمية، أما نحن الآن فأحوج ما نكون لفتحه لتطهير الركam العفن المتزايد خلفه. فهل من سبيل إلى ذلك؟

وينتقل مفكرنا إلى الطور الثالث من أطوار فلسفة الأخلاق التطبيقية، ألا وهو الحياة العملية في المجتمع. ويلقي على الحكومة وأجهزة الإعلام والفنانين والصحفيين وبالجملة كل قادة الرأي والمؤثرين في البنية الاجتماعية والمحافظين على النظام والسلم الاجتماعي، بداية من رجل الشرطة ونهاية بالقاضي والحاكم، فيرى أن أثر هؤلاء في هذه المرحلة هو الأكبر، فإذا وجد الطالب الذي تخرج في بيئة أسرية صحيحة ومدرسية سليمة في سوق العمل ما يتنافى مع ما تربى عليه من فضائل سوف يقوده ذلك إلى الانحراف والجنوح والشطط والجموح وإضعاف ما في سريره من مبادئ وقيم، الأمر الذي يدفعه إلى إماتة ضميره والكفر بما تعود عليه في طفولته وسنون صباه. كما حذر من رفاق السوء الذين نشئوا في ثقافاتٍ وبيئاتٍ منافية ومغايرة للمشخصات الأخلاقية القويمة، ناصحًا الآباء والأمهات فحص أصدقاء ورفاق أولادهم ولاسيما في سن الشباب حتى لا يُستقطبوا من قبل معاند جائر أو متعصب جاهل أو فاسد فاجر. على أن يُقَوِّموا الأبناء في هذه السن بالنصح والتوجيه بشيء من الرفق واللين والترغيب الحاسم وفي هذا السياق يقول «يجب على القوة الحاكمة أن تبحث عن الشرور وأصحابها، وتنقب

(1) المرجع نفسه، ص 102 - 106.

عن مواضع قتل العقل والشرف، وإهلاك الأجسام، وإتلاف الأموال، فتقفلهما. وإن لم تفعل ذلك ضاع مستقبل الشبان ورجعوا بخفي حنين بعد عناء التربيّتين».⁽¹⁾

ويحث مفكرنا قادة الرأي على تبصير الشباب بالمعنى الحقيقي للحرية وتفهمهم أن احترام القوانين من شيم الأمم الناهضة وأن الشطط والمجون لا يقودهم إلا حيث يعيش السفلة والمجرمين والأشقياء.

ويختتم حديثه عن الفلسفة الأخلاقية التطبيقية بقاعدة ذهبية، ألا وهي ضرورة تفعيل العدالة في المجتمع بكل أشكالها وتطبيقاتها، فإن الشعور بالظلم هو الذي يقود الناس إلى الانحراف، ويقول «التربية الصحيحة للأخلاق والشعور، هي أساس الفضائل ونبراس التقدم، وسلم الترقى، وروح النجاح، وأن ترقى المجتمع والأمم إنما يكون بحسب الهمم ومقدار العزائم ولا تكون العزائم القوية والهمم العالية إلا بتصحيح المبادئ وتقويم الأخلاق وذلك يكون بزرع بذور الملكات الصحيحة في عقول النابتة وتعويدهم الفضائل منذ نشأتهم حتى يكونوا رجال المستقبل، مع ملاحظتهم في دور الجهاد والعمل إلى أن يؤمن جانبهم».⁽²⁾

ويمضي مصطفى الغلاييني في حديثه عن أسس النهضة، موضحاً أن غاية أي مجتمع من التمدن والتقدم والرقى هي تحقيق السعادة لكل أفرادها، ونقيض ذلك يكمن في الأنانية والإفراط في حب الذات وجحد الأغيار. فلاستئثار بالمنفعة يتولد عنه حب التملك واغتصاب ما في يد الغير وما

(1) المرجع نفسه، ص55.

(2) المرجع نفسه، ص56.

يتبع ذلك من سلب ونهب وانتهازية وجور واستبداد وقمع. الأمر الذي يقود المجتمع إلى التفكك ويولد الصراع بين أفرادهِ وطبقاتهِ وبالتالي تنعدم روح الانتماء والولاء والتعاون بينهم ويقول «حب الذات يُطلق على معنيين: أحدهما مذموم والآخر ممدوح مقبول معقول. أما الأول فهو أن يميل إلى الاستبداد بالأمر، والامتناع بالمنفعة دون غيره، ويبدل ما في وسعه وطاقته لسد أبواب الخير عن سواه، وتضحية المئات من منافع الخير في سبيل خير جزئي يعود له، أو نفع قليل يرجع إليه. فحب الذات بهذا المعنى رذيلة وحشية لا تصدر إلا عمن فقد الشعور الإنساني والمرحمة القلبية، ولبس من الهمجية ثوبا طويل الأذيال واسع الأردان. ولا أبالغ إذا قلت إن أكثر الناس قد نهج هذا الخلق السيئ، وخاض في تيار ذلك الأمر الذي كاد أن يقضي علينا أو قضى، فنزع ما في قلوبنا من الحب والشعور فاستبدلنا الذي هو أدنى بالذي هو خير.»⁽¹⁾

وصفوة القول أن الغلاييني يرى أن الدواء الشافي من كل ما نعانیه اليوم هو الحب بأصدق معانيه ودلالاته التطبيقية، حب ينبع من داخل الأنا وقناعاتها الحرة بأن الفضائل والمثل العليا ليست من المظاهر بل من المخابر وأن أصولها في الطبائع وغوها في الالتزام وثمراتها في التفعيل. أجل هو الحب الذي تنكسر أمام قوته كل قوى الشر والأنانية والعنف والتعصب والتطرف والخسة والدنس والخيانة والغدر، حب عادل وحكيم يعيد للمربي حرصه على رعاية النشء وللمعلم كبرياءه ونزاهته ودربته وعفته وإخلاصه ورقته ليصعد من جديد على منبر النبوة الذي ورثه واستخلفه

الله عليه، وحب يتغنى به صرير أقلام المصلحين والإعلاميين والنقاد والمبدعين
لشحذ همم الشباب وإنهاضهم لتحقيق ما تسعى إليه الأمة من سعادة
ورخاء وأمن وسلام.

وحري بنا أن نتساءل: هل في مقدورنا التمييز بين حب القوة، وقوة الحب
في تدبير شئوننا وتوجيه سياستنا وتحقيق مقاصدنا؟؟؟



الفصل الثالث

عبدالرحمن بدوي وجودي يعظ

بين الفلسفة والأدب

لم يسلك النهضةيون التنويريون - سواء في أوروبا أو في الثقافة العربية الحديثة - سبيلاً واحداً لإيقاظ الرأي العام وتنبيه الأذهان وتوعيته بما ينبغي فعله لتقدم المجتمع وانتقاله من طور الجمود والتخلف والتعصب والاستبداد إلى رحاب العلم والتجديد والتحديث والتسامح والحرية. فقاموا بثورات فكرية عن طريق المؤسسات التعليمية والتربوية والثقافية وعقدوا عشرات المساجلات حول قضايا (التراث والتجديد والحرية والوعي والإصلاح) وأقاموا مئات الندوات والجماعات الأهلية والصالونات الأدبية وحلقات التوعية والإرشاد في المقاهي ودور الصحف وكتبوا آلاف المقالات - بالعامية والفصحى في صحف الرأي - لمخاطبة الجمهور والطبقة الوسطى، وتنوعت مصنفاتهم: - فحققوا النفيس من الموروث وترجموا الطريف من الوافد الأجنبي وألفوا الكتب ونظموا القصائد وابتدعوا القصص والحكايات والمسرحيات والروايات وجعلوا منها أوعية لبسط الأفكار وعرض القضايا

وانتخاب الحلول للمشكلات التي يعاني منها الواقع المعيش عقدية كانت أو سياسية أو أدبية أو فنية أو لغوية أو اجتماعية وقد تباينت رؤى التنويريين تبعاً للمشروعات التي قدموها تجاه المشكلات والقضايا المطروحة فظهر منبر المحافظين الرجعيين ومنبر العلمانيين المستغربين وبينهما منبر الوسط الذي كان يمثل أمّة المحافظين المستنيرين وانبثقت من هذه المنابر العديد من المدارس الفكرية التي كان يجمع أعضاؤها مبدئي الصلبة والاعتناع.

ويعد عبدالرحمن بدوي (1971 - 2002) من أواسط المثقفين المصريين الليبراليين الذين ينتمون إلى مدرسة محمد عبده ثم مدرسة مصطفى عبدالرازق الفلسفية، وهي المدرسة الأم التي تخرج فيها معظم أساتذة الفلسفة في العالم العربي والإسلامي - بالتلمذ المباشر في الجامعة أو غير المباشر خلال المؤلفات واعتناق الأفكار والترويج لها -⁽¹⁾.

والمشهور عن عبدالرحمن بدوي أنه رائد الفكر الوجودي في الثقافة العربية ويعتبر من كبار المفكرين الموسوعيين إذ بلغت مصنفاته نحو 150 عملاً في ميدان التحقيق والترجمة والتأليف. ولم تكن إجادته للعديد من اللغات الأجنبية وراء هذا الزخم المعرفي فحسب بل كانت قدراته الفائقة على التأليف بين الأفكار والجمع بين الحقول المعرفية المختلفة في سياق واحد، الأمر الذي أثمر ذلك المصنف النادر الذي سوف نتحدث عنه في السطور التالية: - ألا وهو كتاب (هموم الشباب)⁽²⁾، وهو مؤلف أدبي أو إن شئت قل

(1) عصمت نصار: الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ط3، 2007،

ص 171.

(2) عبدالرحمن بدوي: هموم الشباب، ، النهضة المصرية للنشر، الطبعة الثانية، 1946.

فلسفي أدبي جمع فيه المؤلف آراءه وأفكاره ونزعاته وسكبه في قالب أقرب للرواية منه إلى القصة القصيرة، وهذا الدرب من التأليف قد انتحله من قبله التنويريون الأوروبيون مثل «فولتير» في قصته (كانديد) ومسرحية (سقراط) ذلك فضلا عن معظم الوجوديين المعاصرين. أما في الثقافة العربية الحديثة فقد انتهجه «أحمد فارس الشدياق» في كتابه (الساق على الساق)، و«علي مبارك» في كتابه (علم الدين)، و«أبونضارة يعقوب صنوع» في أقاصيصه وحكاياته، و«عبدالله النديم» في التنكيت والتبكيك، و«محمد المولحي» في حديث عيسى بن هشام، و«مصطفى عبدالرازق» في مذكراته (مذكرات الشيخ حسن الفزاري).

وتقع الرواية في 182 صفحة ناقش فيها المؤلف العديد من القضايا التي تهم الشباب منها (تقليد الأجانب - الانحراف الجنسي - حرية الاختلاط والعفة - الذوق الفني وموسيقى الجاز - أكذوبة الغرب المعلم والمتسامح والداعي للحرية والإخاء والمساواة - قضية الوافد والموروث والمجون والاعتدال - واليأس والانتحار) وذلك كله في سياق روائي دارت أحداثه بين إحدى بنات الهوى ورفيقاتها من الساقطات وأحد أصدقائه - الذي لم يصرح باسمه - ورفقائه من الشباب المؤمن بالحرية (كاتب - فنان - طيار - عالم). وحدد زمان الرواية بالفترة الممتدة من أخريات الثلاثينيات إلى نهاية الحرب العالمية الثانية. أما المكان فعينه في الملاهي التي تجمع بين المراقص والبارات، ثم استحضر خلال السرد الروائي الريف المصري وشارع الأهرام وسفح المقطم وأخيرا السجن وذلك في مساحات محدودة من أحداث الرواية. والجدير بالإشارة أن المؤلف حرص على تصدير الرواية بتحذير ينهى فيه القراء عن أي محاولة للربط بين شخصية المؤلف وبطل الرواية جاء فيه:

«كل محاولة للربط بين بطل هذا الكتاب وبين مؤلفه مصيرها الإخفاق الشنيع فما هو إلا عرض لمأساة صديقٍ أفضى إليَّ في لحظاته الأخيرة بمكنونها، وما كان لي بها ولا بالأشخاص الآخرين معرفة من قبل على الرغم من وثاقة ما كان يربط بينه وبينني من صلة روحية عميقة. وما أنا بمسئول عن شيء فيه دق أو جل، فليطمئن للجميع بالهم من هذه الناحية، وكل مسئوليتي في أني أثرت جانب النشر على جانب الطي، وهو قد ترك لي الأمر أختار أحدهما. فإن وجد فيه الشباب القلق من أبناء هذا الجيل صورة صادقة لشيء ما يجول في نفوسهم حينما ينطوون عليها، وكان في هذا بلسم لقلوبهم المكلومة بجراح الشك والحيرة والتوثب نحو المجد ونشدان البطولة في أروع معانيها، فبها ونعمت. وإن رأوه من القتامة والغموض والإسراف في القلق والقسوة في تشريح الحياة بحيث لا يتصل بنفوسهم القانعة الراضية السمينة فهنيئاً لهم هذه البراءة والصفاء ولست ألتمس منهم أن يعكروهما بقراءة مثل هذا الكتاب، وكل ما أسألهم إياه أن يضعوا إكليلاً من الزهر الأزرق على قبر بطله الشهيد إن مروا به عابرين»⁽¹⁾

وأعتقد أن هذا التحذير يحمل العديد من الدلالات أولها تقية المؤلف وخوفه من سخط الجمهور وغضبة ممن يحيطون به، ويؤكد ظني هذا إخفاءه أسماء كل أبطاله ووصف قلمه بأنه مجرد راوي لما قُص عليه بيد أن المسحة الفلسفية والإحالات المعرفية التي وردت على ألسنة المتحاورين وإسقاطاته على الأماكن وتحليلاته للأحداث كل ذلك ينبأ بأنه البطل الحقيقي لهذه الرواية.

(1) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، التنبيه.

وعلى أي حال فإن التحذير لم ينبأ عن ذلك فحسب بل أفصح عن رغبة المؤلف في توجيه الخطاب إلى الشباب المصري بمنأى عن لغة الوعظ التقليدية، وذلك لأنها تتعارض مع نزعة الوجودية التي ترفض التوجيه أو الإرشاد من الآخر الذي يشكل عنده أحد القيود التي تعيق اكتمال هويته وتسلبه القدرة على التدبر والاختيار بغض النظر عن القيم التي وضعها المجتمع لتلك الاختيارات.

وصفوة القول أن المؤلف لم يرد بخطابه هذا أن يشكل ثورة على المؤلف بل بسط رؤيته في هدوء بمعزل عن ميدان النزال وحلقات السجال، ويبدو ذلك في دعوته القراء غير القانعين بما في الكتاب بالترحم على صاحب الحكاية فحسب.

ولا يفوتنا ذكر نص الإهداء الذي خطه المؤلف لقرائه وذلك لأنه يكشف عن تلك النزعة الوجودية والأسلوب الرمزي والقدرة الفائقة على استخدام أسلوب التناص والتوجيه الإيحالي والإشاري ونصوص كامنة وراء الستائر السردية فها هو يقول: «إلى الأفعى الرهيبة التي أوردتني موارد الخطيئة في جحيم الشهوات فاقتحمت عليّ برجى العالي، أنا الأعزل، واختطفنتني ثم قذفت بي من حالق التيار المتدفق لنهر الحياة، وما كنت أعلم السباحة فهويت في القاع مرات كانت تنتشلني فيها بشصها الذهبي الزائف فلا ألبث حتى أغوص من جديد في أسوأ قرار إلى أن أسدل الستار على ختام تلك المأساة. إليها أهدي هذه الصفحات التي سطرتها بيمينها، سائلاً الله لها الغفران ولي الرضوان. (شهاد الشهاب)»⁽¹⁾.

(1) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، الإهداء.

ويمكننا تتبع تلك الرموز (الأفعى - البرج العالي - نهر الحياة - الستار - الغفران والرضوان - شهيد) فهي بدون أدنى شك يمكن صياغتها بصيغ كثيرة وتوليد منها عشرات الصور وذلك إذا ما انتحلنا التفكيك في القراءة.

أما مضمون الرواية فيناقش كما أشرنا أشهر قضايا الشباب الريفي المصري في هذه الحقبة ألا وهي قضية الاختلاط بين الجنسين في المدينة حيث الإباحية والمجون وأماكن اللهو وعشرات الساقطات الغانيات والمعروفات بنات الهوى وما يحدث في المراقص من فجور وعناق وموسيقى صاخبة تخاطب الجسد أكثر من مداعبتها للذوق والمشاعر، علما بأن بيوت الدعارة والممارسات الجنسية كانت مباحة في مصر منذ القرن السابع الميلادي وذلك في ظل حكم الرومان والفرس ثم في عهد العثمانيين وقد ازدهر البغاء مع تزايد الأجانب في مصر بداية من الحملة الفرنسية والتوسع في جلب العمالة الأجنبية في عصر محمد علي الذي شرع في تنظيمها عام 1837م، غير أن تقنين تلك المهنة لم يحدث قبل عام 1885م (الترخيص) حتى قانون إلغاء البغاء عام 1949م.

ويعني ذلك أن المؤلف كان محققا في وضع قضية الممارسات الجنسية على رأس الموضوعات الخاصة بهموم الشباب، وأعتقد أنه كان مصيبا في ذلك فتكشف الإحصائيات المعاصرة أن الشباب المصري من أكثر شباب العالم إطلاعا على المواقع الإباحية ويحتل المرتبة الرابعة بعد أمريكا وإيران والإمارات⁽¹⁾، فما زالت قضية الجنس والدعارة المباشرة وغير المباشرة والممارسات الشاذة تشغل الحيز الأكبر في تفكير الشباب في الريف والمدن

على حد سواء، والأغرب من ذلك أن العديد من المؤسسات الإعلامية الغربية غزت الأسواق منذ سبع سنوات بمئات أفلام الكرتون التي تصور باستفاضة كل الممارسات الجنسية، والكارثة أن الكثير منها باللغة العربية وتعرض للأطفال مع موضوعات أخرى ليست أقل خطورة منها على مشاعرهم وأذواقهم وأذهانهم دون أدنى رقابة.⁽¹⁾



ضوابط الحرية

لم يختلف بدوي عن سابقيه من المجددين والمستنيرين في وضع قضية الأصالة والمعاصرة أو القديم والجديد على رأس برنامجه الإصلاحي. فنألفه يناقش هذه القضية في سياق روايته وعلى لسان أبطالها بأسلوب أقرب إلى الوعظ المستتر منه إلى التوجيه المباشر. ويبدو ذلك في حديثه عن المواخير والمراقص وبنات الهوى وموسيقى الجاز وذلك على نحو استقرائي، الأمر الذي يضيف على حديثه مسحة علمية ليست وليدة حكمة القدماء بل هي نتاج التجربة والممارسة الوجودية. كما يحاول مفكرنا الربط بين النقد الاجتماعي والأخلاقي والسياسي في سياق واحد وذلك بنسيج حريري من صنع الأحداث والحوارات التي تدور بين أبطال الرواية، وذلك ليثبت أن الحرية التي ينشدها لا تعني جحود قناعات الهوية، حتى لو كانت مستمدة من القيم التليدة، وأن التقليد غير الواعي يعد كذلك خيانة لهذه الحرية وتضحية لتفرد الهوية، حتى لو كان هذا التقليد للفلاسفة الوجوديين الأوربيين. فهذا هو يقارن بين

(1) عصام سعد: من يحمي أطفالنا من قيم أفلام الكرتون، مقال على موقع أخبار مصر، 21/ 4/ 2016.

أذواق الشيوخ وميول الشباب، وذلك عند حديثه عن (موسيقى الجاز) تلك التي ذاعت في هذه الحقبة ولاسيما في المراقص ودور اللهو. والغريب أن نجد بدوي ينتصر للموسيقى الكلاسيكية والألحان السيمفونية والموسيقى الآلية التعبيرية التي تحوي ألحانها نغمات تحفز على التأمل وتعمل على تهدئة الأعصاب، والخفيف منها يفتح الآفاق أمام العقل للتخيل والإبداع. ذلك على الرغم من أن الموسيقى الصاخبة ذات الطبول العالية والأصوات النحاسية الحادة والنغمات المثيرة التي تصدرها الأبواق كانت مفضلة عند شبيبة الوجوديين في أمريكا وأوروبا ثم انتقلت لتغزو مزاج الشباب المصري، غير أن مفكرنا وعلى غير المتوقع يذمها ويصرح بأنه يصعب عليه تذوقها لأنها مجرد إيقاعات منغمة تخاطب البدن وتثير الشهوات وتحفز على العنف وكل ذلك لا يتفق مع السمات الأساسية للموسيقى المتمثلة في الفلسفة التجريدية التأملية. ويقول في ذلك على لسان بطل القصة الذي زار المراقص لأول مرة: «وأقبل الراقصون أزواجا أزواجا يرتعدون من حمى هذه الموسيقى: أما كثرتهم فقد دُفعت إلى الرقص تحقيقا لشهوة المخاصرة والالتصاق بين الأبدان الناعمة والخشنة، فلا هم لكل منهم إلا أن يضغط على مراقصته بكل ما في جسمه من خلايا وأن يضم نهودها البارزة إلى صدره المبهور الأنفاس عله يستريح إلى ذلك الشاطئ الزاخر بالشبق المتحدي، فتراه مشعث الشعر مستهل العرق الدافئ قد لعب الدوار بكل كيانه كأنه درويش يدير رأسه باستمرار، وفريق قليل استبدت به النشوة الحيوانية فبسط ذراعيه ولم يعد يمسك من مراقصته إلا بأطراف الأنامل وكلاهما في دوامة من الأبخرة الشهوانية تتصاعد من كل خلية في أبدانهم»⁽¹⁾.

(1) عبدالرحمن بدوي: هموم الشباب، ص 2.

وقد راعه كذلك تلك الحركات الجنسية الرخيصة التي يمارسها راقصو التنجو ليطفئوا شهوة العشق المنبعثة من أجسادهم، ذلك فضلا عن إغراءات بنات الهوى في المواخير والبارات. ويربط بدوي بين سلوك الغانيات اللواتي يلقين بشرفهن تحت أقدام من يدفع الثمن وأولئك الذين يخونون أوطانهم ويبيعون مصالح المواطنين للساسة المستبدين الذين بطبيعة الحال سوف يمنحونهم الجاه والمال وبعض السلطات ويقول: «بودي أن أعرف مَنْ مِنْ هؤلاء الرجال لا يرتكب كل يوم تقريبا نفس الإثم الذي يقرفون به تلك الأثمة الملعونة فيما يظنون؟ تقولون إنها تتملق شهوات الرجال كيما تستولي على ما في أيديهم وأنا أقول لكم وهل تفعلون أنتم غير هذا حينما يتملق كل منكم هوى كل من بيده سلطان أو مال أو جاه أو أية منفعة من المنافع التي تتطلعون إليها في كل آن.... فلست أدري لماذا يسمح الناس للممولين والسماسرة وأساطين الصناعة والزراعة والتجارة أن يستغلوا المستهلكين والعمال أسوأ استغلال دون أن يوأدوا في مقابل هذا عمل يذكر أو يحققوا لهم فائدة تتكافأ والجهد الذي يبذله هؤلاء...» «وليست الدعارة مقصورة على الناحية الجنسية في مظهرها الخارجي بل تمتد إلى النواحي الخلقية والأدبية والسياسية وكل مرفق من مرافق الحياة».⁽¹⁾

ويرفض بدوي ربط المناصب العليا وفرصة التفوق بالمكانة الاجتماعية وما يتبعها من جاه وسلطان مبينا أن المجتمعات الصالحة هي التي تساوي بين الشباب في المعاملات وتجعل معيار التفوق هو الكفاءة والخبرة وليس الحسب والنسب أو الشكل البدني ورشاقة النساء. وفي الوقت نفسه يرفض المساواة

(1) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص 19.

بين الجنسين في خرق التقاليد والاختلاط غير المبرر وتعلم ما لا فائدة منه مثل الرقص والمخاصرة وخروج النساء ليلا ومصادقة الرجال - وهو يتفق في ذلك مع معظم المستنيرين المحافظين فقد ذم الطهطاوي ومصطفى عبدالرازق المراقص الغربية في حين أعلى من شأنها معظم العلمانيين والمستغربين وعلى رأسهم سلامة موسى - . ويحذر بدوي من بنات الهوى المتمثلة في إحدى بطلاته وهي تلك الفتاة الماجنة التي أطاحت بكل الأعراف والتقاليد وأرادت أن تسوق غيرها إلى نفس المصير فتجذبوهن وتغريهن لممارسة كل أشكال الرذائل في المراقص والبارات وغير ذلك إلى وحل فض البكارة والممارسات الجنسية الشاذة. ويعلق بدوي على انحراف الشباب من الجنسين بأن العفة ليست مطلوبة من الفتيات فحسب بل من الشبان أيضا، ويقول على لسان إحدى الساقطات من بنات الهوى: « لماذا يفرض العفاف على الفتاة ولا يطلب من الفتى؟ ولماذا يكون في دخول باب الفسوق خروج للمرأة عن طبيعتها ولا يكون فيه خروج للرجل عن طبيعته هو الآخر مادامت الطبيعتان متساويتان في هذا الصدد؟... إذا كان الزواج ائتلافا بين القلوب فمن يدريكم أن قلبين سيتآلفان ولما يتعارفا؟»⁽¹⁾. ويبرر بدوي انحرافات بعض البنات الريفيات عند التقاءهن بمجتمع المدينة لأول مرة بذلك التغير المفاجئ في المأكل والملبس ذلك فضلا عن حياتهن السابقة ولاسيما في البيوت التي مات عائلها فقتل الجوع صغارها وأذلت الحاجة أعناق كبارها وأفقد بناتها حصن الحماية ويد الرعاية، الأمر الذي يدفع بعضهن إلى ممارسة الرذيلة طلبا للمال لسد الأفواه الجائعة - وذلك تحت ضغط رفيقات السوء

(1) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص 52 - 53.

وعدم جدوى التراجع عن ممارسة البغاء بعد الغلطة الأولى واستحالة إيجاد شريك أو زوج ينشلها من الانحطاط والوحل الذي وقعت فيه - وتنكر من أخذ حاجته منها ودفع الثمن أول مرة بحجة أنها كانت نزوة ذهبت إلى حال سبيلها، وطردها من أي مهنة شريفة لم تخضع فيها لصاحب العمل لكي ينال منها ما عزمت الانتهاء عنه. ويقول على لسان إحدى العاهرات النادمات على سلوكهن عقب ليلة حمراء في عيد رأس السنة: «أهذا احتفال بعيد ديني لميلاد الإله ومخلص البشر فيما يعتقدون أم هو احتفال عيد ميلاد باخوس أو أفروديت في جزيرة بافوس أم طقوس تقام لعبادة فلوس؟ لم يبق من هذا الأصل الديني إلا مجرد الاسم أما ما عداه فوثني من ألفه إلى ياءه».⁽¹⁾

ويشبه بدوي سلوك الرجال الطامعين في الغواني من الفتيات الصغار بموقف أوروبا من الشعوب المغلوبة على أمرها أو الأمم الضعيفة خلال الحرب العالمية الثانية ويقول على لسان أحد الضباط الموجودين في الحانة: «لقد شاركت في الحرب الماضية وكنا شبابا نهتف بأغاريد الحرية والنعيم لعالم الغد الذي سنبنيه، وكانت الغايات التي رسمتها لنا الدعاية ويل للناس من هذا التنين الرهيب والمارد العجيب، تشيع في نفوسنا حماسة فياضة سخية لا تكثرث لشيء، وكان شباب المعسكر الآخر يجيبنا على حماستنا لمثلنا في الحرية بمثله في الثقافة الرفيعة والحضارة الممتازة (الكلتور) المشهورة، حتى لقد كان يخيل إلينا أن هذه حرب صليبية أخرى فكنا نستعذب لذة الجهاد. وكانت الشبيبة في البلاد الصغيرة ترنو بعيونها الكليلة إلى ألواح موسى العصر ودور ولسون، وتظن أن في جملتها هدى ورحمة

(1) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص 103.

لهم من ظلم الغاضبين المستبدين من حماة ومنتدبين ومستعمرين، إلى آخر هذه الكلمات المجرمة التي ندجل بها على الشعوب الصغيرة والمغلوبة على أمرها، ونحن معشر الدول الكبرى لا نضمّر لها إلى أبشع أنواع الاستعباد والاغتيال حتى إني أود من صميم قلبي أن أبعث مرة أخرى بعد ألف سنة مثلاً حتى أنظر في صفحات التاريخ آنذاك وفيما سيقوله عن الدجل الأكبر الذي لم يكن له من قبل في التاريخ مثيل الدجل بكلمات الحرية وإيجاد عالم أحسن وإشاعة القيم النبيلة وتحرير الشعوب من أسر الخوف والفقر»⁽¹⁾

ويختتم بدوي حديثه عن المآل - الذي ينتظر العابثات والماجنات والمستهترات من الفتيات اللواتي نبذن العادات والتقاليد والقيم الراقية باسم الحرية ووقعن في وحل الرذيلة - بإيراد حديث لإحدهن مع نفسها: «آه لو عرفت كل فتاه ماذا سيؤول إليه أمرها حينما تغريها الحياة باقتطاف الثمرة المحرمة وهي في مطلع الشباب الغافل، إذأ لما بذلت نفسها لكائن من كان ومهما يكن الثمن... وما أدري بعد هذا من ألوم: ألوم نفسي على أنني لم أحسب للواقع حساباً فسعيت وراء آمال أقمتها على أساس قيم أنا التي وضعتها دون أن أستشير واقع الحياة فيها أو على الأقل أراجعه أم ألوم المجتمع والحياة على أنهما لم يستمعا لي ولم يحفلا بمبادئ وقد كنا خليقين بأن يجدا فيهما شيئاً مما عساه أن يصلح من أمرهما؟»⁽²⁾



(1) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص 106 - 107.

(2) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص 116 - 117.

ليبرالي ولكن

ينتقل بدوي في روايته من اللغة الإشارية الإحالية التي تنتحل الرمز أحيانا للتعبير عن القضايا الشائكة - مثل الفساد السياسي والهوس بالجنس عند الشباب وغيبة القدوة بين شيوخ الرأي العام القائد - إلى الحديث المباشر عن المنابر الثقافية التي شكلت عقول الشباب وجعلتهم ينقسمون إلى ثلاثة اتجاهات في مطلع القرن العشرين، أحدها متشيع للغرب وعلى النقيض منه المتعصب للفكر الموروث والثالث نقدي انتقائي ينتخب النافع والأنسب من القديم والجديد ويصنع منهما نسق خاص به لمعالجة مشكلات الواقع. وكان مفكرنا أقرب - كما بينا - لهذا الاتجاه الأخير ويبدو ذلك في مقابلته بين الشباب الأوربي والشباب العربي المصري ولاسيما في الفترة الممتدة بين الحربين العالميتين وبالتحديد عقب سقوط الدولة العثمانية، فها هو يتساءل على لسان بطل روايته المجهول ماذا عسانا أن نفعل وإلى أي قبلة نتوجه وهل كُتب علينا أن نكون تابعين وحُرم علينا الإبداع والاستقلال الوجودي وإذا كان الأمر غير ذلك فمن أين نبدأ؟ ويقول: «أبقى في ظل تلك السلطنة الهرمة المهزولة الغاشمة التي سامتنا كل ألوان الذل والهوان طوال أربعة قرون كانت من أسوأ ما عرفه التاريخ؟ أم نسلم إلى سيد جديد يذيقنا ألوانا جديدة من الاستعباد بدأ يعرض علينا بضاعتها المزجاة في النصف الثاني من القرن الماضي وحاول أن ينفذ بها في خلايا (الرجل المريض) حتى تملك منها أجزاء كبيرة وأحشاء باسم كذا وكذا من أسماء الظلم والنفاق والغدر والخيانة؟»⁽¹⁾

(1) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص 134 - 135.

ويناقش بدوي قضية الهوية مبيِّناً أن انتحال شبابنا للفلسفات الغربية وعادات الأوربيين وتقاليدهم طمعا في التقدم أو الرقي لن يوصلهم إلا إلى سبيل يجهلونه ولا يعلمون عواقب المضي فيه، وذلك لأن الشخصيات الأوربية تحمل بين طياتها ثقافتها الخاصة المغايرة بطبيعة الحال لمشخصاتنا التي أهملناها فضعف القوي منها ودُفن تحت ركام الغث، ومن ثم أصبحنا أشباحاً بلا مضمون وأوهاما بلا حقيقة، الأمر الذي يستوجب منا التنقيب عن النفيس من التليد فجدده ونطوعه لاحتياجاتنا. وذلك بمنأى عن أوهام المسرح أي أولئك الرجال الذين يتاجرون بالكلم ويرغبون خداعنا ومسح هويتنا ومحو تاريخنا والقضاء تماما على آمالنا في النهوض من كبوتنا من المستغربين الذين يقصدون تأييسنا ونشر روح التخاذل فينا، وغيرهم من الرجعيين الذين يخيفوننا من كل جديد أو حديث ويوهموننا بأن في التمسك بالقديم نجاتنا وأن في فلسفات أوربا ونظمها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هلاكنا وأن الحاضر والمستقبل ليس أفضل من الماضي الذي ينبغي علينا أن نفنى فيه ونتعبده، ويقول مصورا حالة القلق التي كان يحياها الشباب في زمن روايته (هموم الشباب): «فَعَشْنَا بِعَقُولِنَا مَحَنَ الشَّبَابِ الأوربي وعانياتها روحيا، ثم زودناها بتجاربنا الواقعية الأليمة، فتكونت في نفوسنا قنابل هائلة من الثورة والقلق والبلبال الروحي والاضطراب النفسي حتى تولدت لدينا حساسية مرهفة إلى أبعد حد... وما من رأي جديد لاح في سماء الفكر الأوربي في مختلف مرافق الحياة إلا استهوى نفوسنا فاستجبنا له بالحماسة السخية الحارة المعهودة فينا معشر الشباب المصري العربي، وكنا خصوصا أكثر إعجابا بالأفكار الحادة الخطرة الشاذة التي تتسم بالطرافة والمفارقة والغرابة، تلك التي تؤذي وتجرح».⁽¹⁾

(1) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص 135 - 136.

وبين بدوي أن القليل من الشباب المصري هو الذي رغب عن التقليد فلم تستهويه أحلام الثورة الفرنسية ولا شعارات الماركسية ولا الفلسفات المادية الوضعية ولا روحانية البوذيين ولا التفسير الجنسي عند فرويد أو إباحية وعري روايات وقصص الكاتب الإنجليزي هربرت لورنس أو أحاديث المشايخ عن ملكة الأيمان وتعدد الزوجات والسياسة الفاشية أو الكوكبة التي كان يحلم بها سان سيمون وغير ذلك من ألوان الفكر والسياسة والأدب والفن.

أما الدين فكان يشكل عند الشباب إحدى المعضلات التي لا فكاك منها إذا ما أراد تحديد وجهته أو اختيار مذهبه وذلك لأن هناك من يكفر ويلعن كل من أخذ بالاستنارة الغربية وفريق ثاني يود الاكتفاء بما جاء في النص المقدس وآراء الفقهاء وفريق ثالث يرغب في الجمع بين هذا وذاك في محاولات توفيقية أو تلفيقية ما زالت قيد المساجلة والنقاش. ويقول: «فريق أمعن في التجديف والإلحاد حتى لم يكذب يبق على شيء متأثراً خصوصاً بفولتير وعصر التنوير ثم برينان واشتروس، وخاضعا لعوامل أجنبية أخرى من ماركسية ووثنية فكرية حضارية. وفريق تمسك بالدين وغالى إلى أبعد حد محاولا العودة إلى الدين في صفائه الأول متأثراً خصوصاً بنزعات التجديد التي شغلت العالم العربي في أواخر القرن الماضي، أو عائدا مباشرة للكتاب والسنة مستمدا منهما كل شيء بلا واسطة من تفسيرات أو مذهب. وفريق توسط بين الطرفين المتباعدين يأخذ بطرف من الحرية الفكرية في الدين مع إيمان بالأصول العامة في العقائد الدينية، بيد أنه ليس واضح الاتجاه ولهذا فهو فريق لا لون ولا طعم أيضا».⁽¹⁾

(1) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص 139.

ويضيف مفكرنا عن مساوئ التغريب التشيع للثقافة الأوروبية: «حسدنا الشباب الأوروبي على وضعه الذي يسمح له بالتعبير عما تكنه نفسه، وإن كنا أيضاً قد رثينا له لأنه انساق وراء مطامع زائفة لا تضيف إلى الإنسانية قيمة نبيلة ولا تسمو درجة في معراج التطور الحي، وتدفع بالمسكين وراء الدجالين المحترفين ممن يسمونهم الساسة فعبثوا بهم عبثاً منكراً بواسطة ألفاظ جوفاء أحياناً وبالقوة الغاشمة والحمى المخدرة أحياناً أخرى، وسواء أكان مسوقاً بوهم أو مدفوعاً بإيمان صادق. فقد وجد على كل حال ما يشبع رغبة البذل والفيض بنشاطه، بينما بقينا نحن حيارى متعطلين»⁽¹⁾.

وأبي عبدالرحمن بدوي إلا أن يصرح بوجهته التي ينتمي إليها رافضاً كل النزاعات الغربية الهدامة ومؤيدا للروح الإصلاحية التي استمدتها من أستاذه الشيخ مصطفى عبدالرازق ويقول على لسان أحد أبطال الرواية وهو بمثابة الشيخ الحكيم والناصح الأمين لمعشر الشباب: «وكنا نسخر ونتهكم من هذه الخرق البالية المهلهلة التي تريد أن تفرض علينا فشلنا في الحياة وإخفاقها في إيجاد عالم ممتاز لبني الإنسان، وكنا أشد منكم حماسة لدعاة الإنسان الأعلى الذي ذكر أحدكم أنه متأثر بصاحب فكرته وأكبر دعائه خصوصا وأنا كنا نتلقى مؤلفاته أولا فأول فنلتهمها التهاما وبلغ من حماسنا لنيتشة أننا كنا نتسقط أنباء تنقلاته في سويسرا وإيطاليا.... وكنا من ناحية أخرى من أشد الناس إيمانا بمذهب التطور وكان في ذلك الحين في أوج مجده ونفوذه وتأسرنا عباراته الخلافة مثل بقاء الأصلح.... كما كنا متأثرين كذلك بالنزعة التنويرية في الدين التي حمل لوائها أشتروس ورينان ونؤمن بالتقدم

(1) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص 141 - 142.

المستمر للإنسانية بفضل التقدم في العلم والصناعة الفنية... أما اليوم فماذا تبين لي ولمن ينتسب إلى جيلي من وراء هذه الأحلام العريضة؟ لم يتبين غير أننا كنا واهمين مساكين، فالإنسان الأعلى قد استحال إلى قرم وضع يسمى صاحب المليارات، وبقاء الأصلح قد صار نجاح الأخس في مرتبة الإنسانية، والانتخاب الطبيعي هو اختيار الطفيليات الزائف والقضاء على العناصر الممتازة الصالحة والتطور المستمر هو التداعي السريع لكل حضارة وقيمة روحية نبيلة وتقدم الإنسان بفضل الصناعة الفنية قد صار استعباد الحي العاقل للتنين الجماد الذي يسمونه الآلة، وبعد أن كنا نؤمن بقيام طائفة من الممتازين الذين سيوجهون العالم نحو تلك الأهداف العالية لم نجد إلا نفرا من كبار الدجالين الشعبيين والمنافقين المتزمتين، فإذا بالعالم يصبح أكثر بربرية وانحلالا مما عرفناه في شبابنا»⁽¹⁾.

ويرفض عبدالرحمن بدوي نقض التراث وطرح القديم بمنأى عن عملية دقيقة للفحص والانتقاء فليس كل قديم ضار ولا كل جديد نافع، فهذا هو يقرر على لسان أحد الشباب الذين حاوروا المتمسكين بالقديم: «إن حديث الرجل كان مع هذا مليئا بالأفكار العميقة وبالأراء المبتكرة التي لا يخلق بنا أن نرفضها جملة كأنها متاع قديم نلقى به من النافذة دفعة واحدة بلا تمييز... إننا لا نستطيع أن نميز بطلانه من صوابه إلا إذا تدبرنا آراءه - وكل آراء تلقى علينا - واستطعنا بعقولنا أن نهتدي إلى الوجه الأوفق. حقا إن للسن المتقدمة أحكامها وطرائق تفكيرها»⁽²⁾.

(1) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص 162 - 163.

(2) عبدالرحمن بدوي: المرجع نفسه، ص 168.

ويختتم بدوي روايته ختامًا مأساويًا - بتأثيرًا من هايدجر - ، فجميع بطلات روايته من بنات الهوى قد أصابهن المرض الذي لا شفاء منه أو متن انتحارًا، وكذا رفاق البطل من الشباب فمنهم من لقي مصرعه في حادث والأخر مات منتحرا في السجن، وشهد روايته مات بعد صراعه مع مرض السل.

وأعتقد أن عبدالرحمن بدوي في هذه الرواية كان مترددًا بين الانتصار إلى الوجودية الغربية أو السير على نهج أستاذه في تثقيف الرأي العام والجهاد الفلسفي من أجل الإصلاح.

غير أن نص الرواية ومضمونها لا يعبر إلا عن هموم الشباب في عيون وجودي يعظ.

وقد أثرت أن أعرضه لا بوصفه كتاب نادر لعبدالرحمن بدوي بل لأنه جدير بالقراءة في ظل ما ندعو إليه في ميدان الفلسفة التطبيقية.



نكوص أم ردة

ما برحت كتابات السلفيين المحافظين وكذا النقاد المعاصرين والمحللين المتخصصين في الفكر العربي الحديث، تتهم عبدالرحمن بدوي بالتنكر لنزعته الوجودية العلمانية الحرة التي برزت في كتاباته منذ عام 1945م إلى صدور موسوعته الفلسفية عام 1984م. إذ وُصف عبدالرحمن بدوي في كتاباتهم بأنه أكبر مروج للوجودية الإلحادية في الثقافة العربية الإسلامية، وأنه قد تتلمذ على العديد من المستشرقين الماديين وكذا المجترئين في الثقافة

العربية من أمثال طه حسين. وعلى مقربة من ذلك يشير غسان إسماعيل عبدالخالق⁽¹⁾ إلى أن عقيدة بدوي كانت أقرب إلى إنكار الإلوهية والقول بنظرية المصادفة في وجود الأشياء وليس الخلق، وأن أخلاقياته كانت أقرب إلى العبثية والمجون منها إلى الاعتدال والاتزان. ويضيف عبدالقادر الغامدي⁽²⁾ أنه عاد في آخر أيام حياته إلى حظيرة الإسلام وتاب وأناب عن كل ما فات من مروق وتجديف في كتاباته عن الإلحاد وتصريحاته عن مزايا الفلسفة الوجودية، تلك التي ذكر فيها أنه موحد في إلحاده، وفي وثنيته صفاء التوحيد، وربط نظريتي الحلول والاتحاد بالفلسفة الوجودية والثيوصوفية الماسونية. أما في كتاباته المتأخرة فقد عُني فيها بدراسة قضايا علم الكلام والعقيدة ودافع عن القرآن والنبي محمد ضد هجمات المستشرقين، ومن أقواله في ذلك «لا أستطيع أن أعبر عما بداخلي من إحساس بالندم الشديد، لأنني عادت الإسلام والتراث العربي لأكثر من نصف قرن، أشعر الآن إنني بحاجة إلى من يغسلني بالماء الصافي الرقراق، لكي أعود من جديد مسلماً حقاً، إنني تبت إلى الله وندمت على ما فعلت...»⁽³⁾.

ويمضي ماهر الشيال⁽⁴⁾ إلى أن عبدالرحمن بدوي انقلب على كل آراءه

(1) غسان إسماعيل عبدالخالق: مراجعات في أدب الاستشراق، مقال في موقع جصرة، د/ 23 / 3 / 2017.

(2) عبدالقادر الغامدي: عبدالرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي ومنهجه في دراسة المذاهب عرض ونقد، مكتبة الرشد، الرياض، 1429هـ.

(3) صلاح حسن رشيد: حوار مع الدكتور بدوي في مجلة الحرس الوطني، منتدى التوحيد، ديسمبر 2003.

(4) ماهر الشيال: عودة الابن الضال، مقال على صفحات البديل، 1 / 12 / 2016.

الملحدة وذلك في كتاباته المتأخرة التي دافع فيها عن القرآن والنبي وذلك عند بلوغه سن الثمانين وأنه وعد بأنه لو طال به العمر سوف يسخر قلمه للكشف عن أباطيل المستشرقين ومزاعمهم وأكاذيبهم تجاه الثقافة العربية والعقيدة الإسلامية (مسقطا كل دعاوى الغرب الذي داست عقلانيته وموضوعيته بالأقدام - حسب قوله - في لُجة الهجوم المرضي على محمد ودينه، حتى ممن يعتبرهم الغرب علماء كبارا كـ فرانسيس بيكون وهو وجودوجروت وهو تنجر وشبرنجر وغيرهم). وقد بين في دفاعه عن محمد والإسلام أن مثل هذه الكتابات الغربية قد تأثر بها في مطلع حياته وقد تبين له أنها تنطوي على جهل معرفي وجهالة أعيانها التعصب الملي والمذهبي.

كما ذهب يونان سعد⁽¹⁾ إلى أن عبدالرحمن بدوي قد نجح في إثبات أن المفكرين الملحدين من أمثال ابن الراوندي والرازي وغيرهم قد ساهموا في تشكيل بنية الحضارة الإسلامية ويعني ذلك أن الإيمان بعقيدة محمد لم يكن هو التيار الأوحـد لإنتاج هذه الحضارة بيد أن التيار الإلحادي كان له الأثر الأكبر ليس في ميدان العلم والفلسفة فحسب بل في ميدان العقيدة، وأن فقهاء الإسلام قد تأثروا بهذا التيار أيضًا. وأنه نجح كذلك في التمييز بين الإلحاد الغربي المنكر لعقيدة الإلهية والإلحاد في الثقافة العربية الجاحد لنبوة محمد. الأمر الذي يؤكد أن بدوي قد أراد الانتصار للتيار الوجودي الحر الذي لا يؤمن إلا بما يقتنع به ويؤثر في شعوره، وأن هذا التيار لم يكن هدامًا أو جاحد للعلم بل كان له إسهاماته التي طمسها المؤرخون والمتدينون.

(1) يونان سعد: أشهر الملحدين في تاريخ الإسلام، مقال على موقع رصيف، 13 / 12 / 2016.

بينما يرى خالد أبوالروس⁽¹⁾ أن بدوي أكبر فيلسوف وجودي عربي دافع عن ثوابت العقيدة الإسلامية. وأنه على الرغم من تحمسه وإعجابه بفلسفة هايدجر الذي عبر عنه بقوله «فلسفته - أي بدوي - هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هايدجر.. وتمتاز عنها بالنزعة الديناميكية التي تجعل للفعل الأولوية على الفكر، وتستند في استخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والعاطفة والإرادة معا وإلى التجربة الحية»⁽²⁾. ذلك فضلا عن مساهمته لهايدجر في رسالته للماجستير (مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية) تحت إشراف الفيلسوف الفرنسي لالاند عام 1941. إلا أنه في الحقيقة كان أميل إلى فلسفة كيركجارد التي تمثل الوجودية المؤمنة بوجود الله كحقيقة لا يمكن إنكارها ولا تحد في الوقت نفسه من حرية الإنسان. وإلى مثل هذا الرأي يقرر الصديق/ عصام عبدالله⁽³⁾ أن وجودية بدوي في كتابه الزمان الوجودي كانت أميل للوجودية المؤمنة واستدل على ذلك من قائمة مصادر الكتاب التي حفلت بمؤلفات غابرييل مارسيل، وكارل ياسبرز، وكيركغارد وغيرهم. وأن تأثيره بهايدجر وقف عند حد رؤية الأنا للزمان وحرية الإرادة الإنسانية في الاختيار والأرق الذي تعانيه الذات من قلق الموت. وعليه فهو لا يعد كتابات بدوي المتأخرة عن الإسلام ومحمد نكوثا أو فشلا في الترويج

(1) خالد أبوالروس: عبدالرحمن بدوي أول فيلسوف وجودي مصري دافع عن الإسلام، مقال على صفحات النهار، 2014.

(2) عبدالرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، التونسية العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1984، ص 294 - 295.

(3) عصام عبدالله: طريق عبدالرحمن بدوي الوجودي إلى الإسلام، مقال على صفحات الحياة، بيروت،

للفلسفة الوجودية بين المثقفين العرب، وذلك لأن بدوي كان طيلة حياته يكتب عن الحضارة الإسلامية وفلاسفة الإسلام بجانب ترجماته ومصنفاته عن الفلاسفة الغربيين، أي أنه لم يكن ملحدًا أو مستغربًا ولا سلفيًا تقليديًا أو معاديًا للعقل أو التناول النقدي للكتب المقدسة بل كان يجمع بين هذا وذاك لإثراء الفكر العربي الحديث شأن المفكرين الموسوعيين في عصره. وقد استفاد في ذلك آخر تلاميذ بدوي وهو سعيد اللاوندي⁽¹⁾ الذي أكد أن رحلة بدوي الفكرية لم تفلح في الزج به في أتون الإلحاد وتحشره في زمرة المنكرين لوجود الله. وإذا استثنينا من ذلك تصريحه في كتابه (الزمان الوجودي) عام 1943 - كما أشرنا - الذي اعترف فيه «بأنه فيلسوفًا وجوديًا يسير على نهج هايدجر في فهمه للحرية والهوية والإرادة الإنسانية ومشكلة الموت»⁽²⁾ وذلك لأنه في هذه الفترة كان شابًا متأثرًا بتصريحات هايدجر الجريئة وأن تشجيع طه حسين له دفعه إلى أن يكون أقرب إلى الاجترار والجموح الوجودي منه إلى الاعتدال والتريث، أي أن آراءه المجترئة لا يمكن تصويرها على أنها مذهب إلحادي قد تنبأه بدوي، وقد أكد ذلك محمود أمين العالم وأنور عبدالمملك وإمام عبدالفتاح إمام⁽³⁾ وغيرهم من تلاميذه الذين بينوا أن بدوي لم يكن ملحدًا أو طاعنًا في العقيدة أو مسائرًا لوجودية هايدجر الإلحادية، وفي ذلك يصرح الأخير بأن ما فعله أستاذه بدوي تجاه

(1) سعيد اللاوندي: عبدالرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للإسلام، 2002.

(2) عبدالرحمن بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، 1973، ص 206، 230.

(3) إمام عبدالفتاح إمام: عبدالرحمن بدوي يدافع عن القرآن، مقال في جريدة الأهرام، 17 مايو 2013.

القرآن ونبي الإسلام محمد لا يبرهن فقط على قوة إيمانه بل يكشف عن رغبته في توضيح أكاذيب المستشرقين تجاه الحضارة والعقيدة الإسلامية.

وحري بي الإجابة عن السؤال المطروح هل كانت كتابات عبدالرحمن بدوي المتأخرة عن القرآن وسيرة النبي ردة أم نكوص أم عودة إلى بدء؟

لقد كان لكتابات عبدالرحمن بدوي عن الإلحاد عظيم الأثر على نزعتيه الارتيازية أو إن شئت قل الجنوح عن الدين والفكر الديني السائد آن ذاك. فها هو يصرح في تصدير كتابه (من تاريخ الإلحاد في الإسلام) (1945) أن فكرة الإلحاد فكرة مشروعة في كل الثقافات والحضارات، وأنها تظهر كرد فعل مباشر لعدم قدرة العقل الواعي على تقبل النصوص المقدسة التليدة، الأمر الذي دفع بعض فلاسفة اليونان إلى الشك في وجود الآلهة ونقض وإنكار بعض فلاسفة الغرب الحديث لفكرة وجود الله. أما في الثقافة العربية - على حد تعبيره - فإن فكرة الإلحاد تركزت حول إنكار عقيدة النبوة باعتبارها وسيط بين الخطاب الإلهي والعقل البشري. وقد ساهمت - في رأيه - الشعوبية وحركة الاستنارة العقلية والتقدم العلمي التجريبي في القرنين الثالث والرابع الهجريين بخاصة والعصر العباسي بعامة في ذيوع الإلحاد المنكر للنبوة والتعويل على العقل والتجربة العلمية في استنباط المعارف وتحصيل الحقائق عوضاً عن الوحي. ذلك فضلاً عن النزعة الحسية التي تجسدت في شعراء المجنون حيث التصريح بأن الرغبة والشهوة وما ي صاحبها من متع مادية لا يمكن للإنسان الاستغناء عنها أو التضحية بها استجابة للإيمان العقدي، ناهيك عن تصريح الملاحدة والزنادقة بنقضهم واعتراضاتهم وتشككاتهم حيال النص القرآني وسنة النبي. وقد وصف عبدالرحمن بدوي كل هذه المظاهر

بأنها (من أخطر النزعات التوجيهية في الإسلام ومن أطرف وأخصب تيارات الإلحاد العالمي في تاريخ الإنسانية الروحي).⁽¹⁾

وفي كتابه (شخصيات قلقة في الإسلام) الذي صدر عام 1946م، أن القلق والتوتر يعد ظاهرة صحية إذا كان رد فعل مباشر للإيمان الظاهر ورغبة من الأنا في النفوذ إلى الجوهر وباطن النصوص الزاخرة بالمتناقضات والرموز الدينية التي ينبغي على الذات تمحيصها للوقوف على حقيقتها، فالنصوص القاطعة التي تحوي فصل الخطاب لا تقوى على تحولات الأزمان وتباين الرؤى، أما النصوص القابلة دوماً للتأويل لاستيعاب الآراء المتباينة هي التي سوف يكتب لها البقاء ويقول: «والدين الذي يقدم نفسه على أنه ناموس واضح كامل الأجزاء صريح في كل تفصيلاته قد فض للناس كل ما فيه من مضمون على مر الأجيال والأزمان، هو دين مقضي عليه بالموت العاجل أو التحجر السريع، وكلاهما في نهاية الأمر سواء. وكلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز وبلغ التعدد مرتبة عالية من الافتراق الرفيع، كان هذا من أوضح الشواهد على أن هذا الدين حي وخليق بالبقاء»⁽²⁾. ويعني ذلك أن بدوي أراد أن يثبت أن التمرد الوجودي لا يعد دربا من دروب الجنوح السلبي الراغب في هدم المألوف بل هو رغبة تحريرية عن كل السلطات التي تحول بين الذات لتفهم الواقع بكل ما فيه حتى لو كان هذا الواقع يشتمل على نصوص مقدسة. وعليه فإن هناك إرهابات للنزعة

(1) عبدالرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، الطبعة الثانية 1993، سينا للنشر، القاهرة.

(2) عبدالرحمن بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، 1964، القاهرة.

الوجودية غير المكتملة في كتابات عبدالرحمن بدوي السابقة على الرواية التي نحن بصدددها.

وقد ذهب بعض النقاد - كما بينا - إلى أن مثل هذه الكتابات كانت بمثابة الجراثيم الأولى لتطرف عبدالرحمن بدوي الديني وتحيزه للفلسفة الوجودية. غير أنني أعتقد أن كتاب أو رواية (أوهام الشباب) تمثل حالة القلق النفسي والروحي التي كانت تعترى عبدالرحمن بدوي، وليس أدل على ذلك من الكلمات التي قدم بها محاضراته عن (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي) التي نُشرت عام 1947م، وهي تكشف بوضوح عن حاجة بدوي إلى أستاذه مصطفى عبدالرازق لإنقاذه من آفات وموجات الشك والقلق والتوتر، تلك التي كانت تنتابه، كلما نظر إلى الثقافة الإسلامية من نافذة الفكر الوجودي. فها هو يقول: «إلى روح أستاذه الأكبر مصطفى عبدالرازق: بروحك الممتازة بهرتني بنور الإيمان وأنا في موجة الشباب المتمرد، وتجسدت نموذجاً للإنسانية في بيئة ضاع فيها معناها، فأعدت إلي الثقة بالإنسان، أواه؛ بالأمس كانت روحي تصرخ من عمائق هاوية العصيان، فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ، فمن لي اليوم بمن يردني من العصيان إلى الإيمان، ومن الثورة إلى الإذعان؟! وبالأمس كان من أعز أماني أن أهدي إليك كتبي يدا بيد، فهل لي اليوم أن أطمع في إهدائها إليك روحاً لروح؟»⁽¹⁾.

وعلى ذلك فيمكننا اعتبار رواية (أوهام الشباب) تجربة وجدانية صادقة عبر فيها المؤلف عن ارتياحه في البنية المعرفية التي كان يحصلها من رافدين هما الكتب التراثية الصفراء الشاغلة بالسياقات المضطربة والأخبار المشوشة

(1) عبدالرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، بيروت، 1982.

والأقوال المبتورة، وتحقيقات المستشرقين ومؤلفاتهم النقدية عن الثقافة الإسلامية. والمعروف أن الشيخ مصطفى عبدالرازق كان رمانة الميزان في عيون تلاميذه ومعاصريه، إذ كان بحسه النقدي يثقف الفكر الموروث عن طريق التحقيق العلمي وينقي الفكر الوافد من مواطن الجهل والتعصب وسوء الفهم، الأمر الذي ينير الطريق لدراسة الفلسفة الإسلامية ومباحثها العلمية والروحية ويكشف في الوقت نفسه عن أصالة الثقافة العربية الإسلامية وإبداعاتها وإسهاماتها في بناء الحضارة الإنسانية.

ويقول بدوي معبراً عن مكانة أستاذه في وجدانه «كان الشيخ مصطفى عبدالرازق المثل الكامل للفضيلة والمروءة والإنسانية. وكان كثير الإحسان رقيق الطبع محباً للخير، يرفع طلابه والمتصلين به وكل من قصده أجمل رعاية، ويسعى لهم في قضاء ما يستطيع قضاءه من حوائجهم»⁽¹⁾

وخليق بنا في هذا السياق التنبيه على أن الدور الذي يقوم به الأساتذة بعامة والمتفلسفة منهم بخاصة لا يمكن إنكار أثره على الطلاب الذين يتعلقون به، الأمر الذي يجعلنا نأسف على فقدان هذا الجيل لمن يحتضنهم ويوجههم إلى ما فيه الخير لأنفسهم وأمتهم على حد سواء.

ومن ثم فيمكننا تقييم كتابات عبدالرحمن بدوي المتأخرة بأنها رحلة للعود إلى بدء وتثقيف بعد جنوح ووصول إلى حقيقة طالما أعيأها الشك والتردد والقلق. ولا ريب فإن هذا الكتاب الذي نحن بصددده قد نجح في إلقاء مزيد من

(1) عبدالرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى

الضوء على وجهة بدوي الفلسفية والمؤثرات الفاعلة التي ظلت طيلة حياته تربط بين الأنا المتمردة بداخله ومشخصات الهوية التي جُبِلَ عليها.

تلك كانت قراءتي لكتاب عبدالرحمن بدوي في ضوء مؤلفاته ذات الصلة ونقادات تلاميذه ومعاصريه حول أصالة أفكاره ورحلاتها وسياحتها عبر الثقافتين العربية والغربية. غير أن ما يجيش بخاطري بعد قراءة هذا الكتاب هو ذلك الشعور بالدهشة الذي ما برح أن ينتابني كلما تصفحت كتابات قادة الرأي من المستنيرين المصريين على وجه الخصوص، فجّل المشكلات التي أثاروها في مصنفاتهم هي التي مازلنا نعاني منها اليوم وأن اقتراحاتهم وحلولهم لها إما أن ينسبها بعض المعاصرين إلى أنفسهم أو يرغب البعض الآخر عنها باعتبارها موروث يجب إهماله. شعور يدفعني دوماً للتساؤل: هل تلك الأقلام التي حررت هذه الكتابات حية إلى درجة مناقشتها تفاصيل مشكلاتنا الثقافية اليوم؟ أم إننا لم نفهم ما كتبوه ولم نعي الدرس الذي كرروه ولم نصغ إلى حكمتهم المتمثلة في الحلول التي قدموها؟ أم أن شبابنا قبل شيوخوا قد عجزوا عن الإبداع فراق لهم الطنطنة وإعادة المحكي ليوهمون أنفسهم بأنهم يفكرون؟



الفصل الرابع

الزمان والفلسفة والأنا الحاضر

محاولة للفهم والتأمل

ما أكثر الألفاظ والمصطلحات التي نستخدمها في حياتنا وتتداولها ألسنة ومسامع العوام والمثقفين على حد سواء - بحكم العادة - دون أدنى فحص أو تمحيص لمعانيها الدلالية والاصطلاحية المتباينة تبعا للسياق الذي تطرح فيه خلال الحقول المعرفية المختلفة، الأمر الذي يدفعنا إلى الكشف عن ذلك ورفع الستائر عن المقصد قبل الخوض في المشكلات الفلسفية ذات الصلة بمقولاتي الزمان والمكان وكذا المعاني المتعددة للفظة الأنا ومصطلح الحضور:

فالزمان في معناه اللغوي (هو الوقت الذي ينقسم إلى ساعات وأيام وشهور وسنين وفصول..... إلخ).

وعلى بساطة المعنى يحمل اللفظ العديد من الدلالات الاصطلاحية تبعا للسياق الذي يطرح فيه كما ذكرنا فمصطلح الزمان عند النحاة يعني الماضي والحاضر والمستقبل أي وقت حدوث الفعل وكذا في الوعاء السردى المجازي أو الحقيقي بغض النظر عن طبيعته عند البلاغيين. والزمان والمكان عند

الفيزيقيين يعبر عنهما بالحركة التي يمكن تمثيلها بوحدات تقيس سرعة الصوت أو الضوء بين نقطتين تمثلان المكان. وهو عند المؤرخين يعنى الحقبة والدهر والعصر والتقويم وما قبل التاريخ والحديث عن أسباب انهيار الحضارات وعصور ازدهارها والحقبة التي نشأت فيها الفرق والأيدولوجيات وحدث الوقائع. وهو كذلك عند الجيولوجيين وعلماء الحفريات والمنقبين عن الآثار. وعلم الجمال يميز بين الفنون الزمنية (الموسيقى - الرقص - الشعر - القصة - المسرح) أما باقي الفنون فهي مكانية وإن كانت لا تخلو مما يعبر عن الزمن. وفي الأدب يشير الزمان والمكان إلى الوقت الافتراضي وموضع الأحداث والمكان المجازي والفضاء الروائي. والزمان والمكان عند الصوفية ذاتي نفسي شعوري حدسي وكل ألفاظه مثل الساعة والأمد والأبد تحمل دلالات خاصة تختلف من صوفي إلى آخر بحسب ما يشعر به من أحوال ومقامات أثناء الحضرة الإلهية والاتصال والوصال والفناء والبقاء في عالم الروح.

أما عند الفلاسفة فقد تباينت دلالاته تبعاً للنسق الفلسفي أو النظرية أو النزعة، فالزمان عند الطبيعيين يختلف دلالاته عن معناه عند المثاليين أو النقديين الكانتيين أو الفيومونيمولوجيين أو الوجوديين والتفكيكيين، ذلك فضلاً عن المشكلات التي أثرت من جراء تحديد معنى الزمان مثل قضية الثبات والضرورة والزمان الكوني المطلق والزمان النسبي المحدود والزمان الشعوري والزمان العقلي وأسبقيته على المكان أو تلازمهما ناهيك عن القضايا ذات الصلة منها ارتباط الزمان بالمكان وقدم العالم وحدثه ووجود الله ونهاية الزمان والزمان الوجودي ونهاية التاريخ المرتبط بالمفهوم الأيدلوجي ونهاية العالم المنبثق من المفهوم اللاهوتي والعالم الأخروي حيث الحساب والدورات اللانهائية للعالم عند القائلين بوحدة الوجود.

وإذا انتقلنا إلى مقولة المكان سوف نجدها كذلك تختلف دلالتها القاموسية عن معناها الاصطلاحي والسياقي الإجرائي. فالمكان في اللغة هو المنزل والحيز والأين والموضع، وهو عند الجغرافيين الحيّز المحدد على الخريطة، وفي ميدان السياسة يعبر عن الرتبة والقدر، أما في الفلسفة فالمكان هو (الأين) و(الكون) وتتعدد معانيه: فيوصف بالمطلق والنسبي والممتد والمحدود والملاء والفراغ والواقعي والافتراضي ذلك فضلا عن ارتباطه بمصطلح الزمان والإشكاليات العالقة بهما بداية من المشكلات اللاهوتية ونهاية بالنظريات العلمية والتصورات الذاتية.

وإذا انتقلنا إلى مصطلح الفلسفة فسوف نجده يتجاوز معناه اللغوي المتعارف عليه بمحبة الحكمة فنجده تارة يعنى النسق العقلي وتارة أخرى يعنى المنهج وتارة ثالثة وعاء الحقيقة أو مرآة الأنا أو المجتمع أو السبيل لدراسة الواقع. ناهيك عن المعاني المتداخلة للفظ (الأنا) التي عبر عنها الفلاسفة والصوفية بدلالات عديدة منها الأنا الذات والأنا الفرد والأنا الشخص والأنا المدرك والأنا الهوية والجنس والنوع والأنا العاقل والأنا الموجود والأنا الفاعل والأنا الشاعر والأنا الكامل والأنا الأعلى، وكل هذه المعاني تتباين وتختلف كما ذكرنا تبعا للخطاب أو السياق المطروح وكذا صفة الحضور فالحاضر عند الفلاسفة لا يعنى الموجود فحسب بل نجده عند المثاليين يمثل الوجود الحقيقي وعند الواقعيين يعبر عن الوجود الواعي بعقله ومشاعره وعند اللاهوتيين يعنى الوجود الإلهي مقابل الوجود الإنساني وعند الوجوديين يعنى وجود الأنا الإنسانية الحر المبدع الملهم.

وهكذا يمكننا التصريح بأننا أمام واحد من الموضوعات الفلسفية التي ما زالت تشغل الحيز الأكبر في الفلسفة المعاصرة وذلك إذا ما أخذنا في الاعتبار المعاني المستترة وراء كل لفظة في العنوان وعليه يمكننا قراءة النص (الزمان والفلسفة والأنا الحاضر) على أنه طرح ذاتي ما بعد حدائي يطرح رؤية نقدية للعصر بكل ما فيه من قضايا، هموم، عذابات، آمال، طموحات، كوارث، نكبات، كبوات، ماضي نستغرق فيه وندين له بالولاء والانتماء وندافع عن مشخصاته باسم الأصالة والتراث التليد وميراث الأجداد أو نجده. وحاضر لا نشارك فيه ونعجز عن التعايش مع ثقافته أو نحتل موقع المركز ونقوده ونسيسه. ومستقبل نهله فتارة نحاول التخطيط له وتارة أخرى نرى فيه الجحيم فنصاب باليأس والخوف أو بالتفاؤل إذا كنا في موضع القوة والهيمنة والسيطرة. ومكان ننتمي إليه أو نبغضه أو نشعر فيه بالغربة أو نود أن نموت من أجله أو نئن من قسوته وجوره. وفلسفة تحمل قناعاته ورؤيته وتصوراته وأحكامه ونقوده وثوراته وانضواءاته وانطواءاته، والحقيقة التي نؤمن بها ولا نقبل دونها بديل. أما الأنا فهي مرآة النفس وهي الوجود المنعكس في عيون الآخرين وهي الذات الفاعلة أو الخانعة أو الثائرة أو التابعة أو الثابتة أو الجاهلة أو الفانية أو الواعية أو المخدوعة أو الجائرة أو المظلومة، وبناء على تعريف الأنا يأتي معنى الحضور فالحضور إما أن يكون مؤثرا ومكانه في المركز أو يكون هامشيا ومسكنه الأطراف أو مهملا في دائرة الغياب.

نعم إننا سوف نجمع بين السرد والنقد والتحليل والمقارنة لنتمكن من إعادة بناء كل ما تحتويه العبارة وما ينتج عنها من قضايا.

من التأصيل إلى التبرير

إذا ما حاولنا الكشف عن الأطوار التي مرت بها التصورات الفلسفية لمقولاتي الزمان والمكان فإننا سوف ندرك أنها بدأت بطور التفسير والتبرير أي أن الأنا الفلسفية المبدعة لم تكن حرة في وضعها للتصورات وتحديد المعاني بل كانت مقيدة بثقافة العصر الذي نشأت فيه وسوف تكشف السطور التالية عن الدروب التي سلكتها الفلسفة بداية من السياق الأسطوري ومرورا بالنسق التوفيقى بين الفكر اللاهوتي والتفسير العقلي ثم الانتصار للنسقية الفلسفية محاولة التحرر من سلطة التبعية باسم العلم تارة والمنطق والحكمة العقلية تارة أخرى، فمعيار الحضور هنا هو الحفاظ على النسق:

لعل أقدم التصورات (للزمان) يمكن التماسها في السياقات الأسطورية الشرقية، فعند المصريين نجد أسطورة نشأة الكون حيث «نون» ويمثل أصل كل الأشياء أو الأوقيانوس عند اليونان ومنه خرج المحيط الأزلي والبيضة الذهبية التي تطوف فوقهم فانفلقت نصفين فخرج منها كل الموجودات بداية من «أتوم» الإله غير المرئي المجرد وهو علة النظام الذي أشرف على إيجاد كل الموجودات فأوجد «شو» وهو إله الأثير أو الفضاء «وتفنوت» وتمثل ربة الرطوبة. ويرمز للزمان في الأساطير المصرية بـ«رع» ويرمز للمكان بـ«جب» إله الأرض غير أن النسيج الأسطوري لم يقو على مجابهة النظريات العلمية الفلكية التي أنتجها المصريون في تفسيرهم لطبيعة الزمان والمكان - ولاسيما عند الخاصة - . أما الهندوسية فقد صورت أن الإله «براهمان» حلم بصورة الكون فقرر إيجاده بواسطة «فشنو» الإله الحافظ و«شيفا» الإله

المهلك وثلاثتهم يمثلون علم الإله وقدره واللحظة التي أوجدوا فيها المكان أيضاً. والزمان في عالم ما قبل الفلسفة في الأساطير اليونانية هو «خرونوس» أما ربة المكان فهي «هيستيا» وتصف الأساطير الأول بأنه متحرك وخالد وهو الذي يتعقب الإنسان من الميلاد إلى الموت وعلى النقيض نجد «هيستيا» ربة المكان تمثل الثبات والاستقرار وهي شديدة التعلق بإله الزمان ويؤكد «هيزتوس» و«هومروس» إنهما لا يفترقان أبداً.

ويمكننا ملاحظة أنه على الرغم من تباين الأساطير من حيث النسيج الروائي إلا أنها تجتمع جميعاً على وجود زمن ميتافيزيقي مطلق سابق على وجود الحياة الإنسانية والعالم ومكان غير محدود صنعهما الموجود الأول أو أشرف على تنظيمهما ثم أوجد الموجودات في الحياة الدنيا، أضف إلى ذلك تصور العالم الأخروي حيث فناء الحياة التي تسير وفق زمان ومكان محسوسين ينقسمان إلى ساعات وسنين وتضاريس وسهول وكواكب وأجرام ونجوم وذلك فيما عدا الأساطير الصينية التي لم تتحدث إلا عن الحاضر المحسوس وقدست في الوقت نفسه الماضي باعتباره مأوى أرواح الأجداد المعبودة. ولا ريب في أن فلاسفة اليونان قد تأثروا بالسياق الأسطوري الشرقي ولاسيما أسطورة الوجود التي تشابهت في محتواها المعرفي فلا نكاد نلمح فروقا جوهرية بين الثقافة المصرية والبابلية والفارسية والهندية (خضم مائي غير محدود ثم إله مجرد يصنع من الماء كل الموجودات)، ويبدو ذلك في كتابات الطبيعيين الأوائل ثم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، فتلازم الزمان والمكان والضرورة والتميز بين حركة الأفلاك الدائرية المطلقة وحركة الزمن النسبي، وكل ذلك أثر بالطبع على النسق الفلسفي والآراء العلمية.

ولم تخل الكتب المقدسة من ذلك الأثر أيضا فهي هو العهد القديم يتحدث عن الزمان والمكان بوصفهما مخلوقين لله، وكان يعبر عن الفترة السابقة على نشأة الكون بالزمن الإلهي وهو يختلف في طبيعته وحساباته عن الزمن الفيزيقي المرتبط بالمكان وقد ذُكر ذلك في المزمور 90: 4، 2 (منذ الأزل إلى الأبد أنت الله) (لأن ألف سنة في عينيك مثل يوم أمس) والمزمور 102: 25، 24 (لا تقبضني في نصف أيامي. إلى دهر الدهور) (من قدم أسست الأرض). وقد وُصف الله بالأول الأزلي السابق على كل الأزمان في الإصحاح الثامن من سفر الأمثال: 23 (منذ الأزل مسحت، منذ البدء، منذ أوائل الأرض) أما الزمن الفيزيقي فقد ظهر مخلوقا مع خلق العالم وذكُر ذلك في سفر التكوين: 2، 1 (فِي الْبَدْءِ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) (وَكَانَتْ الْأَرْضُ خَرِبَةً وَخَالِيَةً، وَعَلَى وَجْهِ الْعُمْرِ ظُلْمَةٌ، وَرُوحُ اللهِ يَرِفُّ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ). وقد صورت المسيحية الزمان في صورتين أيضا الزمن الميتافيزيقي وهو مرتبط بشخصية الأب الخالق وذلك في الإنجيل الرابع ((في البدء كان الكلمة)) ثم الزمان الذي ولد فيه المسيح وبدأ العهد الجديد وذلك في الإصحاح الثاني من إنجيل متى: 1 (ولما ولد يسوع في بيت لحم اليهودية، في أيام هيرودس الملك). ويختلف الزمان الميتافيزيقي في اليهودية عنه في المسيحية، ففي اليهودية يبدأ بخلق الله للعالم وينتهي بالموت والبعث حيث العالم الآخر عالم النعيم أو الجحيم، أما في المسيحية فقد تم الخلاص على يد المسيح بالإضافة إلى وجود عالم أخروي لا يعلم ساعته إلا الله يسبقه عودة المسيح، بينما جاء في رؤية يوحنا الإصحاح الثاني والعشرون: 13 على لسان المسيح «أنا الألف والياء، البداية والنهاية، الأول والآخر». ولم تحافظ الكتابات المقدسة في حديثها عن قصة وجود الزمان والمكان على تلازمهما بل جعلت أسبقية للزمان في حين

أن العهد القديم تحدث عن الخضم المائي وخلق الله للعالم ثم الاستواء على العرش ثم تأتي لحظة الخلاص على يد المسيح وتعطي بعداً زمنياً آخر للبداية ولاسيما أن الكلمة التي عبرت عن البدء في العهد الجديد كانت تعني المسيح. ويبدو أن الشراح قد خلطوا في تأويلاتهم بين الزمان الميتافيزيقي الذي يعد بداية الكون والزمان الذي أتى فيه المسيح وهو الزمان الفيزيقي، الأمر الذي انعكس بالسلب على كتابات القديس «أوغسطين» و«توما الأكويني». - ويبدو ذلك في إقرارهما بعجز العقل عن تصور الزمان والمكان بمنأى عن الواقع - ، ذلك فضلاً عن فكريتي القدر والخلاص اللتان ارتبطتا بمفهوم الزمن إذ جعلاً مصطلح الزمان نسبياً من جهة وذاتياً إنسانياً من جهة أخرى وقد انعكس هذان المفهومان على كتابات القديس «امبرواز» (337 - 397 م) عن الحياة الروحية والفيلسوف الألماني «إكهرت» (1260 - 1328 م) عن الثيوصوفية فكلاهما فرق بين الزمان الطبيعي والزمان الصوفي في العالم الإلهي، وكتابات «باول تيليش» و«كيركجارد» و«برديائيف» عن الزمان الذاتي الوجودي الشعوري.

ويفرق القرآن بين الزمان الكوني والزمان الطبيعي والزمان النفسي المرتبط بالوعي وكذا المكان، وقد تأثر بذلك التقسيم معظم متكلمي وفلاسفة وصوفية الإسلام.

ويمكننا أن نلاحظ في السياق الأسطوري والديني أن تصور الذهن الإنساني عن الزمان والمكان يُرد إلى عاملين: أولهما المعتقد الديني والموروث الشعبي السائد وثانيهما الخبرة الحسية والإدراك العقلي. وإذا كان السياق الأسطوري يشوبه بعض الاضطراب فإن النسق الفلسفي قد حاول واضعوه

تجنب النكوص أو التناقض في حديثهم عن الزمان والمكان خلال شرح تصوراتهم أو نظرياتهم للكون.

فها هو «هيرقليطس» (535 - 475 ق.م) قد تأثر بالسياق الأسطوري والتصورات الفلسفية السابقة عليه عند الطبيعيين الأوائل تلك التي تحدثت عن الزمان والمكان القبليان وحركة الوجود وتشكيل الكائنات من العناصر الأربعة، إذ أكد على صيرورة الزمان والمكان وذلك في مقولته الشهيرة «إنك لا تستطيع أن تهبط النهر مرتين» وقد انتهى إلى ذلك «أينشتين» (1879 - 1955م) في حديثه عن نسبية الزمان والمكان وإن اختلفت الانطلاقات. وأعتقد أن هناك بعداً نفسياً قد انتبه إليه هيرقليطس للزمان والمكان ويبدو ذلك في مقولته «مع أن اللوجوس مشترك بيننا إلا أن لكل منا عامله الخاص» وهذا هو عين ما انتهى إليه «بيرجسون» فيما بعد ويعني ذلك أن هيرقليطس قد فرق بين الزمان والمكان الطبيعيين والزمان النفسي الذاتي، غير أنه لم يستطع التخلص من البعد الميتافيزيقي للزمان «اللوجوس هو البداية والنهاية» وكذا حديثه عن التغير باعتباره حركة ترتبط بالزمان الطبيعي المفارق بطبيعة الحال للزمان الممتد وحركة الأفلاك الدائرية التي تحدث عنها «هوميروس» (نحو 850 ق.م) و«هسيود» (نحو 846 - 777 ق.م) و«فيثاغورس» (570 - 495 ق.م). ونجد عند «أفلاطون» (427 - 347 ق.م) أن الإله الصانع الموجود الأول مثال المثل قد أدرك الزمان والمكان معا دون أن يسبق أحدهما الآخر وهو في ذلك متأثراً بنظريتين أسطورتين هما المصرية والهندية معا، وجعل أفلاطون للزمان حركتين (حركة دائرية فلكية، وحركة أخرى طبيعية تقاس بالساعات والأيام والشهور)، والزمان المحسوس معلول بطبيعة الحال للزمان الكوني المثالي أو للنفس الكلية وهي التي منحت الصورة للموجودات

والحركة التي تقطع الأماكن وتشغلها في الزمان وحركتها تختلف عن عالم المثل الذي هو في الأصل ثابت وحركة كواكبه دائرية كاملة خالدة، أما الواحد الصانع هو الذي أوجد ذاته ونظم المادة الأزلية وكذا الحركة الأزلية وهو على قمة عالم المثل، ولم يصرح أفلاطون بأن الواحد قد خلق الزمان والمكان والحركة والمادة بل ذهب إلى أن الإله منظمها جميعا وأن ليست هناك ثمة فرق زمني بين وجوده ووجودها بل أن وجوده أسمى لأنه هو الذي أوجد ذاته وأنه هو متقدم عنهم جميعا بالوجود. وقد أثر تصور أفلاطون للزمان والمكان في جل الفلاسفة اللاحقين عليه ولاسيما القائلين بنظرية الخلق من أمثال أوغسطين في المسيحية «والكندي» (801 - 873 م) و«الغزالي» (1058 - 1111 م) في الإسلام ومعظم التيارات المثالية والوجودية المؤهلة وذلك بعد تطويعها لتتوافق مع الموروث العقدي.

أما «أرسطو» (385 - 333 ق.م) فذهب إلى أن الزمان والمكان والحركة والمادة لا يمكن الفصل بينها من ناحية الوجود أو التلازم وذلك على العكس من أفلاطون الذي جعل وجود الزمان لاحق على وجود الإله الصانع المنظم المهندس. فإله أرسطو غير معني بما يدور في العالم فطابعه السكون والثبات ولا يتحرك ولا يتحول أو يتبدل كما هو الحال في الزمان النسبي في العالم المحسوس أو حركة الأفلاك الدائرية، وقد أراد أرسطو بذلك الحفاظ على تصوره للكون فالموجودات كلها كامنة في الهيولا المادة الأولى غير المحددة ويقابلها الصورة الخالصة وهي الإله وقد انطلقت الموجودات وتشكلت بموجب انطلاقها من الهيولا عشقا إلى الصورة الخالصة، الأمر الذي جعلها تحتاج إلى حركة في مكان وزمان أما الأفلاك كما ذكرنا أو عالم ما فوق القمر فهو في حركة دائرية خالدة وزمان خالد أزلي يختلف عن الزمان الأرضي

المتغير المتعدد المرتبط بالحركة (الماضي - الحاضر - المستقبل) والوحدة الزمنية هي (الآن)، ولم يهمل أرسطو الزمن الذاتي الشعوري الذي يدركه الإنسان فالأيقاظ عنده وحدهم هم الذين يدركون الزمان وتغيراته وحركته أما القابعين في الكهوف والمعزولين عن الحياة والموتق فهم لا يدركون شيئاً ويعتقدون أن الزمن ثابت مثل عقولهم. وقد حاول أرسطو التخلص من السياق الأسطوري إذ جعل وجود الهیولا وخروج الموجودات منها بحركة القوة إلى الفعل تلقائية وأن العناصر الأربعة المكونة للموجودات لم تحدث في زمان، أما عالم الآلهة الذي يحوي الإله والعقول المفارقة للمادة فقد وُجد من صور خالصة مجردة ثابتة ومن ثم لا زمان فيها، أما وجود الإله (المحرك الأول) فهو سابق عن الزمان والمكان لا بزمان بل بضرورة منطقية تحتم وجوده قبل وجودهما. وقد تأثر كل الفلاسفة المشائين - في الإسلام والمسيحية - بهذا التصور، الأمر الذي شكل معضلة فلسفية في نسقهم حالت بين الإيمان بوجود الله الخالق من عدم ووجود الزمان والمكان والعالم على النحو الأرسطي.

وعلى الرغم من ذلك لم يستطع أرسطو التخلص تماماً من السياق الأسطوري ويبدو ذلك في عجزه عن تبرير وجود الإله في اللازمان وكذا حركة الأفلاك الدائرية وكيفية انتقال الموجودات الحسية من الهیولا إلى الصورة بلا زمان أيضاً.

وإذا ما انتقلنا إلى العصر المدرسي سوف نجد القديس «أوغسطين» (354 - 430 م) يمضي مع أفلاطون والنصوص المقدسة معاً إلى أن الموجود الأول هو الإله، الخالق لكل الموجودات «إن الله خلق الزمان مع العالم ولم يخلق

العالم في الزمان» فالزمان لا يمكن إدراكه على الرغم من التسليم بوجوده وذلك لأن الماضي لا يمكن استيعابه أو الاحتفاظ به والمستقبل لم يأتي بعد أما الآن أو الحاضر هو الذي يمكن إدراكه من الزمان للحظات معدودة، فالماضي والمستقبل لا يمكن للذهن فصلهما عن الحاضر وذلك لأن تصوره أو إدراكه لهما ينطلق من فهمه للآن وما يحيط به، ويخالف أوغسطين أرسطو في رفض ارتباط الحركة بالزمن بل نجده يؤكد مع «أفلوطين» (204 - 270 م) أن الذهن وحده هو الذي يدرك سكون أو حركة الزمن (تذكر - انتباه - توقع) ويعني ذلك أن وجود الزمان عند أوغسطين مرهون بوعي الذات الإنسانية، به وقد تأثر برغسون بهذا التفسير فيما بعد. أما الزمان الميتافيزيقي الذي يرمز له بالأزلية والأبدية والموجود بذاته فقد أنكره أوغسطين تماما وذلك لأن ليست ثمة هناك أبدي أو أزلي إلا الله فلم يكن قبله أو معه زمان أو مكان. ولم تسلم كتابات فلاسفة المسلمين المشائين من معضلة التوفيق بين القول الأرسطي بقدم العالم واستقلالية الإله عن الخلق والآيات التي تثبت أن الله هو الأول والآخر وأنه الخالق لكل الموجودات في ستة أيام عن عدم وهو زمن يعلمه هو وحده وذلك لأن الكون المخلوق لا يمكن حصره في الكرة الأرضية والأجرام المحيطة بها فكان لزاما على المفسرين والمتكلمين وفلاسفة الإسلام المشائين وضع تصورا جامعاً بين أدلة وجود الله بصفاته النصية وفي الوقت نفسه الحفاظ على فلسفة أرسطو لكل ما جاء فيها حيال الزمان والمكان والحركة والمادة ووجود العالم.

وقد حاول المفسرون الإجابة على الأسئلة المطروحة: متى أوجد الله العالم؟ وماذا كان يفعل قبل ذلك؟ وهل الماء والدخان اللذان خلق الله منهما العالم قبلان أم بعديان؟ وهل الأيام الستة هي أيام زمنية أم في زمن

ميتافيزيقي مطلق غير محسوب بالمواقيت المتعارف عليها؟ ولماذا الأيام الستة بالتحديد التي وردت في الأساطير والتوراة والقرآن؟ وهل كان خلق العالم حسي أم في عقله وعلمه «كن» فكان، وهل وُجد تدريجياً أم طفرة واحدة؟.

جاءت كتابات معظم المتكلمين منتصرة للنص القرآني أي أن الله هو الأول ولم يسبقه زمن بل هو خالق الزمن وخالق الكون بكل ما فيه، من عدم وليس من مادة أولى، وذلك بإرادته الإلهية وفعله المتمثل في لفظة «كن». وخلاصة نظرية معظم المعتزلة والأشاعرة في البرهنة على الخلق من عدم هي أن الزمان والمكان والحركة والأجسام تتشكل من مجموعة ذرات أو أعراض تتبدل وتتغير، وكل ما يطرأ عليه التغير هو بالضرورة حادث، وكل حادث بالضرورة له محدث أو خالق والخالق هو الله، وأنكروا كذلك القول بالطفرة والمصادفة، فكل شيء كائن أو سوف يكون في المستقبل ما هو إلا فعل من أفعال الله، وكذا اقتران الزمان بالمكان بالحركة فكل ذلك مرهون بالمشيئة الإلهية ومن ثم ليست هناك آلية قديمة ميكانيكية، الأمر الذي قادهم إلى إنكار نظرية تطور الكائنات والأجسام والقول بأن الله قد أوجد العالم عن طريق إخراجه من الممكن إلى الواجب أو من القوة إلى الفعل كما أشرنا، وقد نحى نحوهما الكندي والغزالي و«فخر الدين الرازي» (1149 - 1209م).

أما «الفارابي» (872 - 950 م) فكان مشائياً في حديثه عن حركة الأفلاك الدائرية والزمان والمكان الميتافيزيقي واقتران الزمان الفيزيقي بالحركة والمادة والمكان، أما عن قضية خلق الله للعالم فنجد أنه حاول التوفيق بين آراء

أرسطو وما جاء في (المنقول)، وذلك عن طريق نظريته في الممكن والواجب فالله وحده هو واجب الوجود بذاته ودونه ممكن الوجود وواجب بغيره، والله هو الذي أخرجه من وضع الممكن إلى الواجب، ومن ثم ليس هناك فرقا زمنيا بين وجود العالم ووجود الله إلا بدرجة الوجود تلك التي تفرد بها الله، ولا أسبقية زمنية بين ممكن الوجود وواجب الوجود (مثل حركة اليد التي تمسك بالتفاحة)، فكل الأفعال من صنع الله، والله لا يخضع للزمن فهو الأول ولا يسبقه زمان أو مكان أو حركة، وعليه لا يمكن تصور أن هناك فارق زمني حسي أثناء عملية الخلق. وإلى مثل ذلك ذهب «إخوان الصفا» (القرن العاشر الميلادي) فهم يفصلون بين الزمن الإلهي أي الذي حدث خلال خلق الله للأشياء (الزمان - المكان - الحركة) وزمان آخر فيزيقي له بداية ونهاية وأجزاء. ولم يختلف «ابن سينا» (980 - 1037م) عن الفارابي وإخوان الصفا في حديثهم عن الزمان والمكان إذ نظر للزمان والمكان على أنهما قديمان ولكنهما معلولان لواجب الوجود الذي تقدم في الوجود عليهما دون وقت. ولم يهمل ابن سينا الزمان الذاتي أي الباطني الشعوري وذلك في حديثه عن الحدس الصوفي حيث الزمان والمكان الروحيين، أضف إلى ذلك حديثه عن عالم الأرواح والمعاد فكل ذلك من أمور الميتافيزيقا العلوية لا زمان فيها ولا حركة. ولم يصف «ابن رشد» (1126 - 1198م) على ما تقدم بشأن قدم الزمان والمكان والهيولا والحركة، وبين أن الله قد خلق الموجودات في علمه فكان وجودها في درجة القوة وليس العدم ثم نقل هذه الموجودات القديمة إلى درجة الوجود بالفعل.

وعلى مقربة من ابن رشد ذهب «توما الأكويني» (1225 - 1274م) من حيث محاولة توفيقه بين السياق اللاهوتي والنسق الفلسفي فذهب إلى أن الله

هو علة كل الموجودات وأنه وُجد منذ الأزل أي إنه سرمدى لا مكان له ولا زمان ولا قبل ولا بعد وأنه أوجد الزمان والكون والحركة بمحض إرادته. غير أن الأكوينى لم يستطع التخلص من المعضلات اللاهوتية المتمثلة في أسبقية الأب على الابن زمنيا وخضوع الابن للزمان الطبيعي أثناء وجوده على الأرض وإقامته الأولى ثم عودته في الإقامة الثانية وكذا حديث الكتاب المقدس عن العالم الأخروي ويوم القيامة ووجود عالمي النعيم والجحيم في زمان ومكان ما وغير ذلك من قضايا لم تحل بعد. وانتهى الأكوينى في حديثه عن وجود العالم أنه لابد من التمييز بين أبدية الله والزمان المطلق فلو افترضنا أن العالم كان منذ الأزل فيجب أن نفرق بين قدم العالم وأزلية الله وبقاء العالم وأبدية الرب، ونميز كذلك بين الزمان الإلهي الذي لا نعرف له بداية ولا نهاية والزمان الطبيعي (الماضي والحاضر والمستقبل) الذي ندركه ونحسبه ونؤرخ به، ولما كان الزمان الطبيعي مقترنا بالحركة والمكان فإننا نؤكد أن العالم الإلهي أبعد ما يكون عن ذلك التصور فلا زمان ولا حركة فيه.

أما «ديكارت» (1596 - 1650م) فعلى الرغم من تسليمه بأن الزمان مخلوق باعتباره حالة والمكان باعتباره جوهر إلا أنه يخالف أوغسطين في اختصار الزمن في مقولة (الآن) بل إنه يعرف الزمان بأنه وحدات منفصلة تفتقر دوما للإرادة الإلهية لكي توجد في العالم المحسوس فلا يمكن تصور وجود أي شيء في الماضي أو المستقبل بما في ذلك المكان على إنه يقينا، فالماضي معرض للنسيان لأنه ابن الذاكرة، والحاضر معرض للخطأ لأنه وليد الحس والاستنباط العقلي، والمستقبل مجهول ولا يصلح معه إلا التوقع والحدس والاستشراف. وجميع هذه الأحوال لا غنى لها عن العون الإلهي، وعلى الرغم من تأكيده على أن حركة العالم رياضية ميكانيكية إلا أنه يعود مبينا أن

مصدر هذه الحركة هو الإرادة الإلهية، فالمحرك الأول هو الذي نظم هذا العالم وحماه من الفوضى والاضطراب وهو كذلك الذي حدد للحركة الكونية غايتها وعليه لا يمكننا التسليم بأن العالم قد أوجد ذاته أو إنه وُجد بمصادفة. أما المكان والزمان المحسوسان فيخضعان للقوانين الطبيعية التي وضعها الله في العالم عند خلقه له. ويربط «لايبنتز» (1646 - 1716 م) بين الزمان والمكان والحركة ويجعلها كيانا واحدا لا يمكن الفصل بينها وذلك لأنها تشكل الوجود المتعاقب والمستمر ويعني ذلك أنه يرفض تصور الزمان والمكان المطلقين فلا زمان ولا مكان إلا بموجداث وأحداث، وبناءً عليه فهو يسلم بأن الله هو الخالق الذي أوجد كل الكائنات بما في ذلك الزمان والمكان وهو أيضا الذي وهب للموجداث الصور والحركة على شكل (منادات) متعاقبة على نحو أفضل ما يكون (فليس في الإمكان أفضل مما كان) وقد أراد لايبنتز بذلك التصور التخلص من السياق الأسطوري الذي افترض وجود زمان ومكان مطلقين والتصور الأرسطي الذي أنكر خلق الله للزمان والمكان، والانتصار في الوقت نفسه لقانون النسبية الذي لا يعترف إلا بالمدرك المحسوس غير أنه خلف «نيوتن» (1643 - 1727 م) الذي قسم تصور الزمان إلى صورتين أولهما مطلق خالد دائم الحركة ومنفصل تماما عن المادة والمكان، أما الصورة الثانية فتحوي الزمان النسبي وهو متصل بطبيعة الحال بالمكان والزمان والحركة ويمكن للإنسان إدراكه عن طريق تقسيمه إلى وحدات تبدأ باللحظات والسنين، ولا يمكن للذهن تصور الزمان المطلق والمكان المطلق إلا باعتبارهما معلولين لله، فالله هو الموجود الأول وهو خالق الدهر والكون، ولا يمكن للذهن أيضا إدراك الزمان والمكان المطلقين بل إنه يشعر ويحس بهما في صورتهم النسبية، وقد تأثر «بركلي» (1685 - 1753 م) بهذا

التصور للزمان والمكان. ويعتبر «كانط» (1724 - 1804م) الزمان والمكان من الصور الذهنية القبلية ومع ذلك يمكن البرهنة على وجودهما حسياً فالمكان يُدرك بالمعينة والزمان يُدرك بالحدس التجريبي - وقد خالف في ذلك «جون لوك» (1632 - 1704م) الذي أكد أن العقل يولد صفحة بيضاء، وعلم العدد عند كانط هو المقنن لحركة الزمان وعلم الهندسة هو المبرهن على وجود المكان - وقد سبقه إلى ذلك محمد أبوبكر الرازي (864 - 923م) - وينزع «ديفيد هيوم» (1711 - 1776م) إلى إنكار أي واقع خارجي أو وجود قبلي للزمان والمكان، فلا إدراك خارج نطاق التجربة والمعرفة الحسية. ففكرة الزمان تكون مشتقة من تعاقب إدراكاتنا لكل نوع من الأفكار والانطباعات، علاوة على الانطباعات المعكوسة والإحساسات التي تعطينا حالة الفكرة المجردة، وهي إدراكات تبقى أكبر تنوعاً من المكان، ومع ذلك فهي تُصوّر وهمّ الفكرة الفردية المعينة التي تحدد الكمية والنوعية. وعلى الرغم من حديث كانط المسهب عن الزمكان في مبحث المعرفة والوجود إلا أنه يعود ويؤكد على تفاعل الذات مع البعد الزماني فيجعلها تحوي المشاعر والغايات والطموحات في زمانها الخاص فلا خبرة واعية إلا بقدر اتصالها بالزمان فيمكن للذات أن تتصور وجودها خارج المكان غير أنها لا تستطيع ذلك بمنأى عن الزمان وهو يقترب في ذلك من أوغسطين من جهة وهوسرل وبرجسون من جهة أخرى. ويربط «هيجل» (1770 - 1831) بين الزمان وعجلة التاريخ والوعي والإنسان: فالأحداث تسير من الماضي إلى الحاضر ثم المستقبل، ويصبح المستقبل تبعاً لحركة الزمن ماضياً وليس العكس والذهن الإنساني يدرك ويقيم وينقد تلك الأحداث ويقابل بين ما فيها من وقائع عبر العصور، أما المكان فهو المسرح الذي تدور عليه تلك الأحداث مدفوعة

بحركة جدلية خالدة يقود أحداثها الإنسان تحت رعاية الله الخالق الموجود الأول والروح الكلي. فالزمان والمكان عند هيجل جزئيات منفصلة خارج الذات، وهو من ناحية أخرى يربط بين الوعي وحركة التاريخ والزمان المطلق والمكان الذي يحوي الوقائع والأحداث فجميع الموجودات لا يتحقق وجودها إلا في زمان ومكان ولا يستثنى من ذلك إلا الله والروح الكلي والذات الواعية. بينما يرى «شوبنهاور» (1788 - 1860م) أن الزمان والمكان ليس لهما وجودا حقيقيا بمعزل عن إرادة الأنا فهي التي تحدد قدر وجودهما. وعلى مقربة من ذلك المفهوم ذهب «صامويل ألكسندر» (1859 - 1938م) الذي لم يفصل بين الوجود الطبيعي والزمان والمكان من جهة ولم يتصور كذلك زمانا بلا مكان والعكس غير أنه يرى أن الزمان هو الذي نظم المكان وأعطى للموجودات الحسية صورها عن طريق الانبثاق من جهة أخرى (فالزمان يقوم على قاعدة التوالي أما المكان فيقوم على التوالي وذلك وفقا لعلم الهندسة).

ونخلص مما تقدم إلى أن هذا الطور لم تكن فيه الأنا حرة أو حاضرة في تصوراتها للزمان والمكان بل كانت سجينة النسق ويبدو ذلك في عدم استطاعتها تغيير دلالة الزمان والمكان سواء التي وضعها السياق الأسطوري واللاهوتي أو التصور النسقي الفلسفي، ونستثني من ذلك بعض الشذرات التي تتحدث عن الزمان والمكان النفسيين الشعوريين.

تمرد الأنا الحاضر ورفض الواقع..

من التفسير والاستيعاب إلى إثبات الذات والحضور الفاعل

لا ريب أن التصورات السابقة على الرغم من تميزها عن بعضها إلا أن هناك ما يجمع بينها ويجعلها في نسق واحد ألا وهو الاعتراف بوجود الزمان والمكان باعتبارهما من خلق الله كما هو الحال في النسيج الأسطوري والديني أو معلولين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بداية من أفلاطون إلى هيجل، ذلك فضلا عن النسق الحسي التجريبي الذي أعلى من شأن الآن والأين باعتبارهما وقائع مدركة ويمكن التأكد من وجودهما عن طريق الاستقراء كما هو الحال عند لوك وهويم.

وإذا ما انتقلنا من الطور النسقي إلى اللا نسقية سوف نتوقف أمام إميل بوترو (1845 - 1921) و«هوسرل» (1859 - 1930م) فكلاهما نظر إلى مقولتي الزمان والمكان نظرة مغايرة عن تلك التي أدركهما بها الطبيعيون والفلاسفة المثاليون والعلماء الوضعيون، فالزمان عند هوسرل وما بعد الحداثيين ليس إدراكا لشيء مادي، فالزمان والمكان لم يصبحا الساعات والدهور والجبال والبحار أو حركة الأفلاك وما يحويه هذا الكون من مجرات وكواكب ونجوم ولم يعد الإنسان كذلك ذلك الموجود المدرك للعالم الطبيعي الذي يدور من حوله. بل أضحى الزمان هو الثقافة وأحداث التاريخ وما يدور في العالم من وقائع وأصبح المكان هو المجتمع بكل معانيه البيت والوطن والعالم بكل ما يسكنه من أجناس وموجودات، وانتقل الإنسان من موقعه في الهامش إلى نقطة المركز فالإنسان هو الفرد والشخص والمخيلة المبدعة القادرة على إعادة تشكيل الواقع وهو الإرادة الواعية الفاعلة الناقدة والثائرة والرافضة لكل ما لا تنتمي إليه ويشعرها بالغرابة والاغتراب وهو

القادر كذلك على إعادة قراءة الماضي والمعارف الموروثة وإعادة توظيفها أو استبعادها وذلك لخدمة الحاضر. ويعد «هوسرل» أول من وضع شروط لهذا التعريف فالإنسان لا يدرك الأشياء إلا من ثلاث زوايا مجتمعة هي الحس والوعي والشعور وأن أي خلل في هذا الإدراك ينقل المدرك من دائرة الوجود الحقيقي إلى هامش الشعور، ولا يعني ذلك أنه ينكر أن الزمان والمكان موجودان في العالم المحسوس بيد أنه يرى وجوب وضعهما بين قوسين لاختبار وجودهما في دائرة الوعي والشعور وبالتالي في الذات فوجود العالم ليس ضروريا لوجود الوعي الخالص فمفهوم القصديّة إذاً يرتبط بفكرة التعالق بين فعل الوعي وموضوعه ارتباطا وثيقا فالشعور القصدي يتألف من ذوبان الذات والموضوعي في بوتقة الشعور والوعي القصدي يحمل في ذاته الارتباط بالموضوع فالذات الواعية هي التي تتحكم في الشيء وتصنعه. وعلى نفس الدرب يمضي «هنري برجسون» (1859 - 1941م) فيستفيض في الحديث عن الزمان والمكان ليس باعتبارهما من المقولات الميتافيزيقية أو الفيزيقية بل بوصفهما مقولتين نفسيّتين، فالزمان (المدة الحقيقية - الكثرة الكيفية - المتتالية غير المتجانسة في الذات الباطنة المتغيرة دوما تبعا لتحولات النفس غير الممتدة، وهو أيضا النفوذ المتبادل بين الآن والآخر الحاوي للتلقائية والحرية والتطور الخلاق النابع من الشعور والروح) أما المكان فهو (الامتداد المحدود المتجانس المعين المدرك المحسوس الممتد وهو مرتبط بالزمان الفيزيقي). ويتفق في ذلك مع أوغسطين في أن الزمان هو الآن الحاوي للماضي والحاضر والمستقبل، فهو الحاضر دوما في الذاكرة وفي الشعور بالواقع، أما المستقبل فهو التصورات المتأثرة بطبيعة الحال بالشعور والذاكرة معا وبالتالي فالحدس النفسي لا يعبر عن التنبؤ أو قراءة الغيب

بمعزل عن خبرة النفس أو الذات الواعية وهي اللحظة المبدعة، وعليه لا يمكن الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل. والزمان لا ينقسم أو يتعدد إلا إذا ارتبط بالمكان فهو متصل دوماً في النفس أي بالداخل أي أن الماضي يمكن أن تعيشه الذات على أنه حاضر فلا حدود فاصلة بينهما في الشعور النفسي المبدع دوماً وهو منفصل في الخارج أي الزمان الطبيعي المتصل بالمكان الذي نعبر عنه بالساعات والسنين ويدركه الفيزيقيون والفلكيون وذلك لأنه متصل بالحركة التي تنتقل فيها الموجودات من مكان إلى آخر في زمن ما لا يمكن استرجاعه وذلك لأن الزمان الخارجي يسير في اتجاه واحد لا يتوقف وذلك على النقيض من الزمن الداخلي الشعوري، وعليه فالذات الإنسانية تدرك الزمان على نحو مفارق لا نطلق عليه الوقت والفترات والأحقاب أي أن للنفس أو الذات الداخلية عالمها الخاص وهو متميز في طابعه ومدركاته عن العالم الطبيعي الفيزيقي. ويؤكد برجسون أن عالم المشاعر لا يمكن النفوذ إليه من الخارج على الرغم من تأثر الذات المدركة للأحداث الكائنة في الواقع. فكل الواقعات والأحداث الخارجية لا يمكن إنكار أثرها على النفس المدركة لها غير أننا لا نستطيع تحديد ذلك الأثر أو مدى واقع الحدث على المشاعر الذاتية بالداخل، ومن هذا المنطلق يرى أن الإنسان حر طليق في مشاعره الداخلية وأحاسيسه وأحلامه وطموحاته فيمكنه رسم في مخيلته المكان الذي يجب أن تتحقق فيه والوقت الذي يعيش فيه بأفكاره بغض النظر عن الزمان والمكان الخارجيين الطبيعيين فالزمان أو الديمومة هي التقدم المتصل بالماضي أو هي الغد المنطلق غير المنفصل مع الأمس في الأنا العميق الحر الخيرة المدفوعة بنقاء الروح إلى الفضيلة في أسمى معانيها حيث الديانة الثيوصوفية التي تؤمن بوجود الله والعلم والفلسفة وسمو الحياة

الروحية، وعلى العكس من ذلك يمضي الزمان والمكان الفيزيقيان مع الذات الخارجية المقيدة، تلك التي لا تستطيع إدراك الحاضر أو استدعاء الماضي عن طريق الذاكرة إلا بقدر الانتفاع به في المجتمع، ومن ثم - وهي في هذه الحالة المنفصلة عن الذات تعيش سجينة الواقع والثقافة السائدة والعقل الجمعي وأخلاق الغريزة وشهوة الجسد ولا تدين إلا بما تتلقنه الأنا وتتوارثه الذات من التعاليم المقدسة في الديانات السماوية أو الوضعية - .

والجدير بالإشارة أن مفهوم ذاتية الزمان والمكان كان قاصما مشتركا بين معظم الوجوديين، فنجد «باول تيليش» (1886 - 1965م) يرفض التصور الميتافيزيقي للزمان ويعتبر أن الذات الإنسانية هي القادرة على إدراكه، فالعقل لا يستطيع إدراك إلا وجها واحدا من الزمان والمكان ألا وهو الوجه المحسوس. أما الزمان الحقيقي فهو شعوري نابع من الأنا الواعية (فالزمان قدرنا وأملنا ويأسنا وهو المرأة التي نرى فيها الأبدية، فنحن قد جئنا من ماض مجهول وسائرون نحو مستقبل لم يأتي بعد أما الحاضر الذي نعيشه فهو دائم المراوغة فلن نفلح في الإمساك به، ولا فرار من هذا العبث إلا بالذات المؤمنة بخلص المسيح فهو الحقيقة الأبدية الكامنة في الأنا فمنه البداية وإليه النهاية). وهو يساير في ذلك «برديايف» (1874 - 1948م) الذي ذهب - قبله - إلى أن الله قوة مؤثرة في الزمان والمكان مع أنه ليس سيد أو رئيس العالم بل هو حقيقة العالم وهو الروح والحرية وهو الحب الذي يربط بين الإنسان والحياة، وبها يتجلى الله في الإنسان فترتفع الأنا وتسمو على كل غرائزها فتصبح في حضور روحي حقيقي، ومن هذا المنطلق يرى باول تيليش متأثرا بـ «كيركجارد» (1813 - 1885م) أن الذات المؤمنة هي التي تستطيع أن تحقق للأنا الحضور المركزي في العالم وتمنح النفس أيضا

طمأنيتها من المجهول أي المستقبل إذ أن الدين والأخلاق والإرادة الفاعلة هي التي تحدث الأنا عن البعث والحياة بعد الموت فتنقذها من قلق الخوف من المجهول وتجعل الذات الحرة الواعية حاضرة دوماً مكتملة الوجود بعد خلاصها من أغلال الشهوة.

وهذا على العكس من «هيدجر» (1889 - 1976م) «وجان بول سارتر» (1905 - 1980م) فكلاهما جعل اليقين نابع من الذات الحرة غير المقيدة بإيمان أو مستندة على وجود ذات إلهية تستمد منها العون أو الحقيقة. فيبين هيدجر أن صفة الكائن الحي لا تساوي صفة الوجود فأن الطبيعة قد وهبت لجميع الكائنات الموجودة في هذا الكون صفة الحياة بصور مختلفة ولكن الجدير بصفة الوجود هو الإنسان باعتباره المدرك الواعي الأول المتأمل لكل ما يدور من حوله وبالتالي هو الذي يعطي كل الأشياء صفة الوجود أو العدم، وعليه فإن صفة الحضور أيضاً لم تعد تعني نقيض الغياب فالجمادات والأماكن والكائنات حاضرة في المكان وتتغير وتتحول بفعل الزمان دون أن يكون لها دخل في هذا الحضور. وبتأثير من أوغسطين يعرف هيدجر الحاضر بأنه الزمان الحقيقي وذلك لأن «الحاضر فقط موجود أما قبل والبعد فإنهما غير موجودين، الحاضر الواقعي هو نتيجة الماضي وهو مليء بالمستقبل، ونتيجة لذلك فالحاضر الحقيقي هو الخلود»، والخلود عنده لا يعني البقاء الحسي بل هو القدرة على الاستمرار في دائرة الوجود وتحقيق الذات بل في مركز تلك الدائرة، فذلك الموجود هو الإنسان الفرد القادر على الاتصال بالعالم الخارجي والتواصل معه انطلاقاً من إرادة حرة واعية فاعلة مستقلة والاتصال بالذات الداخلية بنفس الفاعلية والقوة التي تمكنه من نقد الأنا دون أي مؤثر يجعلها تنحاز إلى غير الحقيقة التي تدركها، فالزمن باعتباره

الماضي والحاضر والمستقبل لا يكون كذلك إلا بقدر تأثيره في الأنا الواعية كما أن حضور الإنسان فيه متوقف على فعله تجاهه أي تجاه الآن الذي يحوي ذكريات الماضي واستشرافات المستقبل، فالهوية الحقيقية لا تكتسب صفة الوجود إلا بإدراكها لهذه الأبعاد، والمكان كذلك حاضر بقدر انتماء الأنا له وانضوائها تحت ثقافته الحرة وهو على النقيض من ذلك إذا ما شعرت الأنا بالاغتراب فيه أو أدركت أن ما فيه من سلطات يقيد ما تطمح إليه من رغبات. ومع ذلك كله نجد هيدجر في كتابه (الوجود والزمان) يصرح بأننا لا نستطيع تصور الوجود الخارجي بغير زمان ومكان بل يمكننا القول بأن الزمان هو النافذة التي نطل منها على المكان، ذلك على الرغم من أن وجود الزمان نسبي فالماضي لم يعد له وجود والمستقبل لم يأت بعد في حين أن المكان أقدر من الزمان على البقاء بيد أنه يعد ذلك التصور كله من التصورات الحسية الشائعة. ويعود ويؤكد أن الزمان والمكان الحقيقيين لا يدركهما إلا الأنا الحاضرة الكامنة في الذات الداخلية فهي التي تمنحهما صفة الوجود وتتفاعل معهما في عالم خاص أي أن الزمن الحقيقي عند هيدجر يكمن في اللحظة التي تكتمل فيها الهوية وتصبح وجودا حقيقيا واعيا فاعلا شاعرا ناقدا أما الفترة السابقة على تلك اللحظة فهي في نظره ليست حقيقية أو إن شئت قلت خارجية وكذا الفترة التالية على اكتمال هوية فهي الأخرى لا يتحقق وجودها الحقيقي إلا إذا نجحت الذات في تحقيق مآربها ومقاصدها وتفعل فيها كل ما تقتنع به إرادتها الحرة وبالتالي فحضور الأنا الكامل غير موجود لأنه لم يحقق طموحاته ويستثمر إمكاناته دون معوقات بعد وعلى رأس تلك المعوقات الموت وهو المعضلة التي لا فكاك منها شأنه. في ذلك شأن «ميرلو بونتي» (1908 - 1961م) الذي نظر للزمن على أنه طريق الموت

«إننا مثل برتقالات خضراء أنضجها الزمن للقطاف وكذلك الزمن أنضجنا للموت».

وصفوة القول إنه على الرغم من حرص الفلاسفة غير النسقيين في مرحلة ما بعد الحداثة على التخلص من المعاني التقليدية للزمان والمكان - سواء على المستوى الميتافيزيقي أو الفيزيقي - وإعطاءهما دلالة خاصة نابغة من الأنا المتمركزة في العالم الشعوري، إلا إننا نلاحظ أن الأنا الفرد أو الذات الواعية أو الشخصية الفاعلة أو الروح الحرة لم تستطع التخلص من الثنائيات الموروثة (الأنا الإنسانية الموجودة والله الخالق) (الذات الواعية وسلطة المجتمع) (الأنا الحر وقلق الموت)، أضف إلى ذلك أن حديثهم عن الأنا الحاضرة جاء خطايا ويبدو ذلك في تأكيدهم جميعا على أن الأنا الحر لا تستطيع إدراك هويتها على النحو الذي يجعلها في مركز دائرة الوجود إلا في عالم الشعور أو في اليوتيبات وأحلام المصلحين أو في المجتمع الافتراضي أو في أحاديثهم عن نهاية التاريخ. وهذا التصور الأخير لا نجد اتفاقاً عليه بين الفلاسفة بمنأى عن الأنساق أو الأيدولوجيات التي اعتنقوها، فنهاية التاريخ عند «كانط» تبدو في خيرة العالم والسلام الدائم وبقظة الضمير، وعند «هيجل» في التقدم والوعي الجمعي والعبقرية والإبداع، وعند «ماركس» (1818 - 1883م) في انتصار الأنا الثائرة على كل أعداء العدالة، وعند «برنارد لويس» (1916 - ؟م) صراع الحضارات وانتصار الليبرالية الأمريكية، وعند «سامويل هينجتون» (1927 - 2008م) في العولمة وسيادة الديمقراطية الأمريكية، وعند «ريمون آرون» (1905 - 1983م) و«دانيال بيل» و«جاك دريدا» (1930 - 2004م) في موت الأيدولوجيا والتحرر من أوهام الماضي، وعند «فرانسيس فوكوياما» (1952 - ؟م) هو الحرية الفردية في ظل

حكومات ديمقراطية رأسمالية، وعند الميثافيزيقيين هو عودة هرمجدون أو المسيح أو المهدي المنتظر والحرب الشاملة بين الأديان ودمار العالم المحسوس وأهوال يوم القيامة ثم البعث والخلود في النار أو الجنة.

وخليق بنا أن نتساءل قبل الشروع في قراءة واقعنا المعيش: هل استطعنا التخلص من التصور الأسطوري للزمان والمكان؟، وهل في إمكاننا معالجة النكوص النسقي الذي وقع فيه أفلاطون وأرسطو ومن سار على نهجهما من المثاليين والوضعيين؟، وهل تعرفنا على الآن وقدراتها وميزنا بين حضورها وغيابها؟

ونتساءل من جديد هل ندرك زماننا ومكاننا أم ارتضينا العيش في أن نكون موجودات تاريخية في زمان ومكان ما غير عابئين بوضعنا ومبلغ تأثيرنا وتأثرنا بالأحداث التي تمر من حولنا؟ وهل استطعنا قراءة الماضي واستيعابه أم اعتبرناه حملاً ثقيلاً من الذكريات؟ وهل الآن بالنسبة لنا نقطة بداية لجمع شتات الآن وتكوين الهوية وإعدادها لتصبح حرة واعية فاعلة قادرة على صنع المستقبل؟ وهل حريتنا المنشودة وذاتنا التي مازلنا نبحث عنها في مرآة الضمير وعيون الأغيار سوف تظل في صراع دائم بين الآن الأعلى والآن الذي يرتدي عباءة الآخر؟، هل فكرة الله والقدر تعوق اكتمال وجودنا وحضور ذاتنا أم حقيقة الموت هي التي تقعدنا عن الاستمتاع بالحاضر والتخطيط للمستقبل؟

هل نجح فلاسفة ما بعد الحداثة في التخلص من سجن الأيدولوجيا؟، وهل الآن الإنسانية هي التي تتربع في مركز العالم المتوهم أم الذات الفردية أم الشخص المهمش؟ وهل أضحى للحضور معنى أم شأنه شأن الغياب (نسبي

ومتنازع حوله)؟، وهل القراءات الحرة للزمان والمكان نجحت في الانتقال من طور التأمل الذاتي إلى طور الإبداع ؟ وهل أعادت قراءتنا للزمان في ضوء العلم يمكنها إيقاظنا من أحلام اليوتوبيا حيث الزمان الأنسب والمكان الأفضل؟، وهل حديث الفلاسفة المعاصرين عن نهاية التاريخ ينبأ عن فشلهم في قراءة الحاضر وعجزهم عن استشراف المستقبل أو التخطيط له أم هو إعلانا صريحا عن عصر العبث وموت الأيدولوجيا وانعدام النسقية؟، وهل سوف تظل مقولة «نيتشة» (أن الزمان والمكان من الوقائع التي اصطنعها الأنا الأعلى ولا يدركهما سوى الأقوياء) هي الحقيقة التي لا فكاك منها؟

وإذا ما أجبنا عن هذه التساؤلات نتمكن حين إذ من إعادة القراءة والبحث عن مكان الأنا المصري وتحديد زمانها الشعوري ومكانها على مائدة ثقافة العالم. أما إذا لم نحسن القراءة فسوف نظل على حافة الهامش بل إن شئت قل على حافة الهاوية، ومن ثم لم يصبح لدينا اختيارات فلزاما علينا أن نتعلم كيف نقرأ ومتى نفعل.

أهم المراجع

- ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، الشفاء (الطبيعيات).
- ابن رشد: تلخيص كتاب السماع الطبيعي.
- أبوبكر الرازي: رسائل فلسفية.
- إبن نيكلسون: الزمان المتحول.
- أبوحامد الغزالي: تهافت الفلاسفة.
- أبونصر الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين.
- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا.
- أرسطو: الطبيعة، المقولات، مقال اللام.
- أفلاطون: محاوره طيماوس، محاوره فيدون.
- ألبرت أينشتين: تطور علم الطبيعة.
- إميل برهيه: تاريخ الفلسفة اليونانية.
- أوغسطين: الاعترافات، مدينة الله.
- توما الأكويني: الخلاصة اللاهوتية.
- جورج سارتون: تاريخ العلم.
- جون جرانت: فكرة الزمان عبر التاريخ.
- جون جرين: مولد الزمان (كيف قاس علماء الفلك علم الكون).

- حسام محي الدين الألوسي: الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم.
- سعيد عبد الفتاح: مفهوم الزمان بين برجسون وأينشتاين.
- سمير كوسا: بين الزمن والأبدية.
- صمويل نوح كريمير: أساطير العالم القديم.
- عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي.
- فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ وخاتم البشر، الثقة.
- الكندي: رسائل الكندي الفلسفية.
- مارتن هيدجر: الوجود والزمن.
- محمد علي الجندي: إشكالية الزمان في فلسفة الكندي.
- هـ. فرانكفورت وجون.أ.ولسن وآخرون: ما قبل الفلسفة.
- هنري برجسون: التطور الخالق، ينبوع الأخلاق والدين.
- هوميروس: الإلياذة، الأوديسة.
- منى طريف الخولي: الزمان في الفلسفة والعلم.

الفصل الخامس

التطرف والإرهاب في الثقافة الإسلامية المعاصرة

الجنوح مفهومه وأسبابه

لا ريب في أن أقول نجم الحضارات وانكسار الثقافات وانحدار القيم يؤدي في معظم الأحيان إلى التطرف والعنف، وليس أدل على ذلك من تاريخ الأمم والجماعات الإنسانية عامة والتاريخ الإسلامي بخاصة، فلم يظهر فكر فرقة الخوارج إلا في عصر الفتن الذي عقب مقتل عثمان بن عفان ثم انفراط عقد الخلافة ومقتل علي بن أبي طالب واستيلاء الأمويين على الحكم، ولم ينتشر فكر فرقة الحشاشين إلا في عهد انقسام الخلافة الإسلامية إلى دويلات وانحطت الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعقدية وذاعت الخرافة والتعصب والدجل. ولم ينتشر مصطلح السياسية الشرعية والحاكمية الإسلامية والجهاد المسلح وما تبع ذلك من تكفير واضطهاد لأصحاب الديانات المغيرة إلا بعد تفشي الظلم السياسي والجمود الفكري والتشيع الملي قبيل انهيار الخلافة العثمانية بداية من ظهور الفكر الوهابي ونهاية إلى عصابة داعش. وإذا ما تناولنا القضية من زاوية أخرى سوف نجد أن الاستشراق

السياسي والديني والمحافل الماسونية والجماعات الإلحادية قد لعبت دوراً كبيراً في تدعيم الجماعات الجانحة بكل صورها وذلك بداية من عام 1453م عقب فتح القسطنطينية وكان هدفها جميعاً هو ضرب الإسلام من الداخل، وهذا التصور قد عُرف في الأوساط الثقافية بنظرية المؤامرة. والذي نريد أن نؤكدده في هذه الدراسة أن التطرف والعنف لم يكن أصيلاً في الفكر الإسلامي ولا يمت بصلة للنصوص الشرعية، فأن النهج الراديكالي الرافض للحوار أبعد ما يكون عن طبيعة الدعوة الإسلامية المتسامحة وأن عقيدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا ترمي أبداً إلى القهر أو الحجز على الحريات وغير ذلك من مظاهر العنف الذي يمارس الآن باسم الدين. وسوف نحاول في السطور التالية توضيح ما التبس وشرح ما غمض مما قدمنا له.



مفهوم التطرف الديني

أن التعريف الجامع المانع هو الذي يعبر عن الجنس القريب زائد الخاصة بلغة المناطقة، وهذا لا يتفق مع طبيعة مصطلح التطرف ولغته وسلوكه وسياقاته؛ وذلك لأنه يعبر عن الجنوح أو الجموح، وكلاهما نسبي، والنسبي - بطبيعة الحال - يتحول من عصر إلى آخر، ومن ثقافة وبيئة سياسية إلى أخرى، الأمر الذي يجمع الكثير من المصطلحات ذات الصلة في الدخول تحت مظلته، وكذا لا يمنعها من مشاركته في الكثير من خصاله.

وعلى الرغم من ذلك فيمكننا الاجتهاد في وضع تعريف للتطرف؛ فنقول: أن التطرف الديني هو شكل من أشكال الإفراط أو التفريط أو التنطع على

نحو يتعارض مع طبيعة الدين وثوابته وغاياته، ولما كان صريح المعقول لا يتعارض مع صحيح المنقول فإن التطرف هو الجانح عن الصحيح والمتفق عليه وقطعي الثبوت وقطعي الدلالة في النص، وهو كذلك ما لا يقره العقل غير المتحيز إلى أيولوجية أو عقيدة مسبقة.

أما عن أسباب التطرف: فيمكننا ردها إلى عوامل بيئية ترجع إلى ثقافة أصحاب النحل الجانحة، والمذاهب الشاطحة، والجماعات المتطرفة وعوائدها، ومدى دراية أهلها بطبيعة الدين، وسلامة أذهانهم، وسعة أفقهم، وأخيراً: العقل الجمعي الذي يحيط بهم.

فإذا نظرنا إلى جماعتي القرامطة⁽¹⁾ والحشاشين على اعتبارهما المأوى الأول للعنف والتطرف والبدع، والقول بعصمة القائد أو المرشد؛ فإننا سوف نجد هما كانتا وليدتا الصراعات السياسية الناتجة عن تمزق الدولة الإسلامية إلى دويلات، الأمر الذي دفع الفرس من جهة وشجع اليهود من جهة أخرى على الكيد للإسلام وضربه من الداخل، أضف إلى ذلك: ما كان يعاني منه العالم الإسلامي من فساد في الإدارة وانحطاط في أخلاقيات الصفوة (القصور الحاكمة والوزراء ورجال الدولة)، بالإضافة إلى انحراف الفقهاء ومولاتهم لأولي الأمر من الساسة، وغيبة من توفرت فيهم الدربة والدراية والحكمة والورع شأن الأئمة الكبار، فكل ذلك أسهم في ظهور فرقتي القرامطة والحشاشين.

فالأولى تنسب إلى حمدان بن الأشعث؛ وقد ظهرت نحو عام 278 هـ والذي يعيننا من أمرها يتمثل في عدة أمور:

(1) ابن الجوزي: القرامطة، تحقيق محمد الصباغ، المكتب الإسلامي، ط5، 1981.

أولها: هيكلها التنظيمي «الإخوان الأبرار الرحماء»، ثم «الإخوان الأخيار الفضلاء»، وهؤلاء يخضعون إلى قيادة «الإخوان العارفين»؛ وهم أصحاب الحل والعقد في النحلة القرمطية، وتعلوهم طبقة «الأبرار المريدين المعلمين»؛ وهم الذين يتلقون الإلهامات الإلهية والتعاليم الشرعية، وهم دون غيرهم أصحاب العصمة.

ثانيها: يبدو في الطبقة التي تخيروها لنشر أفكارهم؛ ألا وهي طبقة (العوام والجهلاء من الزراع والصناع والبدو الجفاة وضعاف النفوس)، وكان مدخلهم إليها هو السخط على الأوضاع الكائنة والغيرة على الإسلام، والرغبة في إقامة العدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ عن طريق العنف والجهاد المسلح. ثالثها: فكرة الإمام الملهم الناسخ للشريعة، والمؤول للقرآن، والمحدد لدار الهداية ودار الكفر.

أما الحشاشون⁽¹⁾ النزاريون؛ فهي الفرقة الثانية التي نستشهد بها في هذا السياق؛ فقد أسسها الحسن بن الصباح نحو سنة 471 هـ والذي يعيننا من أمرها هو ذلك التشابه بينها وفرقة القرامطة من حيث طبقات العارفين والأتباع، وعلى رأسها الإمام المعصوم؛ الملهم، الناسخ للشريعة، وأمره مطاع بينهم، وتكفير دون فرقته من المسلمين، وتقويم الأغيار بالسيف، وخطهم بين السياسة والعقيدة في سياق واحد.

ذلك فضلاً عن استحلالهم الكذب تحت مظلة التقيّة والتعريض،

(1) محمد عثمان الخشت: حركة الحشاشين تاريخ وعقائد أخطر فرقة سرية في العالم الإسلامي، مكتبة بن سينا للنشر والتوزيع - القاهرة 1988.

بالإضافة إلى إنكارهم أي نزعة للولاء والانتماء إلا للجماعة التي تربت في كنفها.

والجدير بالإشارة أن كلتا الفرقتين قد كسرتا على يد المصريين؛ قلعة الإسلام ودرعه الواقى.

أما العامل الثاني الذي أدى لتفشي ظاهرة التطرف في المجتمع الإسلامي: فهو الكيد من قبل الدول المغلوبة التي فتحت عنوة على يد الجيش الإسلامي، وقد كان للمجوس وغلاة اليهود وغلاة المسيحية العامل الأكبر على نشأة الغلو منذ أخريات القرن الثاني الهجري، وهو بطبيعة الحال إحدى صور التطرف الديني، وقد ظهر ذلك بوضوح في بعض الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية وشطحات الصوفية، وكان مدخلها جميعاً هو الغيرة على صلب العقيدة وحماية الإسلام من الأفكار الدخيلة، ولا سيما المذاهب الفلسفية، ثم الدس في الحديث رغبة في إفساده من جهة، ومسايرة السلطات السياسية الحاكمة من جهة أخرى، الأمر الذي أنتج بعد ذلك الفرق الشيعية، ولا سيما المنحدرة من الفرقة الإسماعيلية، ثم الاثنى عشرية؛ الذين شرعوا في تكفير الصحابة والتعظيم من شأن الأئمة، وزعمهم بأن لديهم فصل الخطاب في الفهم الصحيح للقرآن، والقول الأرشد في ضبط السنة، وتهذيب عوائد المسلمين.

وقد ساهم الاستشراق العقدي⁽¹⁾ منذ القرن العاشر الهجري في ظهور الجماعات السريّة الجانحة؛ كيهود الدوامة⁽²⁾؛ التي ظهرت على يد شباتاي

(1) عبد المنعم فؤاد: من افتراءات المستشرقين على الأصول العقدية في الإسلام.. عرض ونقد - مكتبة العبيكان - 1419هـ

(2) محمد علي قطب: يهود الدوامة، دار الأنصار، 1978.

زي في عام 1036هـ، وهي من أخطر الجماعات التي كان لها الأثر الأكبر في إعادة تشكيل المذاهب والنزعات والجماعات في شتى أنحاء العالم الإسلامي، ويرجع ذلك إلى تظاهر أعضائها بالإسلام، في حين أن باطنهم يسعى إلى إفساد عقيدته، واستمالة رجاله، وتسييسهم تبعاً لأهوائهم.

ولا يفوتنا في هذا السياق الحديث عن الاستشراق السياسي⁽¹⁾ الذي لعب دوراً لا يقل خطورة عن سابقه، وذلك بعد فتح القسطنطينية على يد محمد الفاتح سنة 857هـ؛ إذ فطن الغرب إلى أن المواجهات العسكرية المباشرة لم تقض على الإسلام، وأن الأجدى هو تفتيت الإسلام من الداخل؛ عن طريق نشر الأفكار الغريبة، والنزعات الهدامة، والديانات المصطنعة، فقد اتخذوا إلى ذلك طريقين: أولهما:⁽²⁾ حملات تشكيكية في صحة القرآن والسيرة النبوية وكتب الحديث؛ وذلك لإنشاء جيل من المسلمين ينتصر إلى العقل الوضعي، ويهاجم كل ما يعجز العلم عن إثباته من قصص وأخبار، الأمر الذي يساعد على ظهور تيار آخر يهاجم العقل، وينفر من العلم، ويتمسك بما كان عليه السلف في كل شيء؛ انتصاراً للدين وخوفاً عليه من أفكار الأغيار؛ فظهرت النزعة الوهابية⁽³⁾ على يد محمد بن عبد الوهاب عام 1143هـ ترفع لواء السلف، وراية الفرقة الناجية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتخليص المجتمع الإسلامي من البدع، وتكفير المتشبهين بالغرب، والمبتدعين في العقيدة،

(1) مصطفى نصر المسلاقي: الاستشراق السياسي في النصف الأول من القرن العشرين، دار اقرأ للنشر - ليبيا - 1998.

(2) إبراهيم عوض: المستشرقون والقرآن، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2003.

(3) ياسين بن علي: خروج الوهابية على الخلافة العثمانية، مجلة الزيتونة، 2014.

وتقويم الجانحين بالسيف، وجعلوا الاجتهاد والتجديد محصورين في تفسير ما انتهى إليه الفقهاء الأول، وعلى رأسهم أحمد بن حنبل وابن تيمية، وقد ساهمت المخابرات الإنجليزية في نشر هذه الدعوة؛ وذلك لتمزيق الجامعة الإسلامية الخاضعة للواء العثمانيين آنذاك، وتجدر بنا الإشارة إلى أن الدعوة الوهابية لم تستطع التوغل في الثقافة المصرية خلال القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين؛ وذلك لقوة شيوخ الأزهر الذين كانوا يدينون بالمذهب الأشعري من جهة، ووجود فرقتي الخلواتية والوفائية من الصوفية، وتغلغلها في ثقافة العوام الدينية في القرى والنجوع من جهة أخرى.

أما الطريقة الثانية: فهي طريقة صناعة البطل، وتبدو في النحل البابية⁽¹⁾ التي أسسها علي محمد رضا الشيرازي عام 1259هـ والبهائية التي أسسها ميرزا حسين علي محمد حوالي سنة 1270 هـ والمهديّة⁽²⁾ التي أسسها محمد أحمد المهدي عام 1298هـ والقاديانية التي أسسها مرزا غلام أحمد القادياني⁽³⁾ عام 1318هـ والإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا⁽⁴⁾ سنة 1347هـ والتكفير والهجرة⁽⁵⁾ التي أسسها الشيخ علي إسماعيل عام 1385هـ وجميعها قد اتصل قاداتها أو أئمتها بالمخابرات الإنجليزية والروسية، ثم الأمريكية، وكان الهدف منها هو - كما ذكرنا - تمزيق العالم الإسلامي

(1) محمد عبدالمنعيم: الأصول الباطنية للنحلة البابية، دار الهداية للنشر 2010.

(2) السيد مهدي العوادى: المهدي وآخر الزمان، دار الجنوب للطباعة، لبنان، 1419هـ.

(3) نخبة من علماء الباكستان: موقف الأمة الإسلامية من القاديانية، دار قتيبة، 1991.

(4) رفعت السعيد: تاريخ جماعة الإخوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2015.

(5) محمد مختار قنديل: الفكر الإسلامي الجهادي المعاصر، دار المraya للإنتاج الثقافي، القاهرة 2016.

إلى طوائف متناحرة، وتعطيل أي مظهر من مظاهر النهضة أو الإصلاح في البيئة الإسلامية، وبعث روح الغلو في المعتقد السائد؛ وذلك لتشويه حقيقة الإسلام، والحد من الإقبال عليه في الغرب.

والذي يعيننا من ذكر هذه الجماعات هو تلك السمات التي تجمع بينها؛ وهي لا تختلف عن القرامطة والحشاشين - كما ذكرنا، وذلك باستثناء الدعوة الوهابية والسنوسية، فجميعهم يزعم أن لديه فصل الخطاب، وأنه جاء بدعوة مكملّة للرسالة المحمدية، وأن جماعتهم دون غيرها يمثل الفرقة الناجية، وأن لا ولاء إلا لله، وأن الانتماء للوطن أو العرق من فعل الطاغوت، وأن الإسلام دين ودولة، والدولة هي الخلافة الإسلامية، وأن المجتمع المدنيّ دونهم كافر.

أما الوهابيون فقد تفرعت جماعتهم في العالم العربي واتخذت العديد من الأسماء؛ مثل أنصار السنة والجمعية الشرعية وجماعة المسلمين للتكفير، وجماعة التبليغ في مصر، وكتائب الحق وحزب التحرير الإسلامي في سوريا، وجنود الرحمن في لبنان، وحزب التحرير في الأردن، والحزب الإسلامي في تونس، والحركة الإسلامية في الجزائر، والإخوان المسلمين في المغرب⁽¹⁾، وهم لا يختلفون عن غيرهم في استخدام العنف، وتوجيه لفظة الجهاد توجيهًا خاصًا تجاه المجتمع الإسلامي بحجة أنه أضحى مجتمعًا جاهلاً، وظهر التيار القطبي من الإخوان مساهمة للتيار المودودي يجمع بين بعض معتقدات الوهابيين وفكرة السمع والطاعة التي تميزت بها الاتجاهات الجانحة التقليدية.

(1) ريتشارد هرير دكمجبان: الأصولية في العالم العربي، ترجمة عبدالوارث سعيد، دار الوفاء - المنصورة،

وأما الفارق بين التطرف الديني أو التطرف أو التعصب في الدين: فيمكننا التماسه في عدة مظاهر؛ إذ يمكننا اعتبار المتصوفة شكلاً من أشكال الجماعات المتعصبة للفكر الباطني؛ الذي يعتمد على الوجدان في العرفان، ويعتبر التجديد في الإفراط في التقليد، وأن اعتزال العالم بكل ما فيه هو الطريق الأصوب والآمن دائماً، وعلى مقربة من هؤلاء نجد الحنابلة المعاصرين والمرجئة؛ الذين تمسكوا بظاهر النص، واعتقدوا بأن كل وافد بدعة، وأن السير على سنة السلف دون تأويل أو اجتهاد هو الذي سوف ينجيهم من النار.

أما الفرق المتطرفة: فهم الذين اتخذوا من العنف سبيلاً لفرض رؤيتهم أو معتقدتهم، ومن الإطاحية ضرباً للحكم على خصومهم، فسلاحهم في التساجل هو التكفير، وسبيلهم إلى السياسة هو التقية والتعريض والمداراة والمسايرة، وغير ذلك من الأمور التي نهى عنها النبي، فلا اغتيال ولا غدر ولا كذب باسم العقيدة، وليس أدل على ذلك من مسلك النبي في مكة مع المشركين ودأبه في المدينة مع اليهود، والقبائل الراغبة عن الإسلام، فلم يرفع السيف ليكره الناس على إتباعه وهو النبي المتيقن بأن سبيله هو الحق، وأن ما عليه خصومه هو الباطل⁽¹⁾، فلم يكن محمد بن عبد الله وصحابته من أولئك المتعصبين للقديم؛ الذي وجدوا عليه أبائهم، ولا من الجانحين الإرهابيين الذين استحلوا دماء الناس بغير حق، وعليه: فإن كل ما نراه من هذه الجماعات غريباً عن الإسلام، ولا يمثلها، ولا يعبر عن صحيح معتقده،

(1) عصمت نصار: حقيقة الأصولية في فكر عبدالمعتال الصعدي، دار الهداية، القاهرة - 2004م.

فكنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف بغير منكر، وتنهون عن المنكر بالمعروف، هكذا كان ديدن السلف؛ الذين نفتفي أثرهم.



التطرف الديني في ضوء نظرية المؤامرة

بالطبع لا يمكننا إنكار نظرية المؤامرة، ولكنها لم تحبك أو تصاغ على النحو الذي نعتقده في مخيلتنا، فالعالم الغربي تحكمه عدة مؤسسات؛ منها الاقتصادي، والأيدلوجي، والعقدي، وكل من هذه المؤسسات يعمل بطبيعة الحال لخدمة ذاته، فلا يعقل أن تضحى المؤسسات الاقتصادية بمصالحها أو مكاسبها لصالح أمة ما، وبمعنى آخر: أن الغرب الصناعي المنتج من مصلحته أن يظل العالم العربي الإسلامي راكداً، ويلعب في سوق الاقتصاد دور المستهلك فقط، ومن ثم: عندما يعرقل أو يراقب أو يستقطب كل ما يساعد على نهوض هذه المنطقة فنجد أول المعرقلين؛ دفاعاً عن مصالحه.

أما المؤسسات السياسية فمن مصلحتها أيضاً أن تكون هذه المنطقة في وضع غير مستقر سياسياً، فداًماً ما تجد الأصوات التي تحول بين العرب واتحادهم في سياق كونفدرالي أو تفعيل بعض ما جاء في ميثاق الجامعة العربية، بدايةً من الاقتصاد ونهاية بالدفاع المشترك، أقول ثانية: من مصلحة الغرب أن تكون لهم اليد العليا في تسييس هذه المنطقة، وقد استثمروا بعض عملائهم في الشرق الأوسط؛ بدايةً من تمزيق الولايات العثمانية، ومروراً بإحباط كل المحاولات الوجودية بين مصر وجيرانها (مصر والسودان - مصر وسوريا - مصر وليبيا والسودان - مصر وليبيا والسودان والعراق)،

وفي الستينيات راحوا يوقفون الخليج من زعامة عبد الناصر، وفي السبعينيات راحوا يهددون الخليج أيضًا بإيران، وفي أخريات التسعينيات وרטوا العراق في حرب الخليج الأولى، ثم حرب الخليج الثانية، ولا ننسى المؤامرة الكبرى؛ أعني وعد بلفور ووضع إسرائيل في المنطقة، وهو إلى أدنى شك قد لعب دورًا كبيرًا في الحيلولة بين وحدة العالم العربي، وأعتقد أن موقف العالم الغربي من القضية الفلسطينية لن يتغير؛ وذلك لوجود إسرائيل في المنطقة بات من المسلمات، رضي العرب أم أبوا؛ وذلك لحماية مصالح الغرب الاقتصادية والسياسية معًا، ويمكننا مراجعة موقف مجلس الأمن والاعتراضات المتتالية على أي قرار إدانة يوجه لإسرائيل رغم أفعالها التي تتنافى مع أبسط حقوق الإنسان، أضف إلى ذلك كله: أن المنازعات والحروب التي تشنّ من حين إلى آخر بين أقطار المنطقة تنشط حركة بيع السلاح وتجريبه والدعاية للمصانع التي تنتجه.

أما المؤامرة العقدية فترجع إلى العديد من المؤسسات؛ شأن المحافل الماسونية⁽¹⁾، والجمعيات الإلحادية، والمنظمات الصهيونية، والمنظمات الصهيونية الأمريكية، وغلاة المسيحية الصليبية، فجميعها يدعم التطرف بكل أشكاله؛ أي أنها تدعم التطرف الطائفي (شيعة وسنة⁽²⁾)، ليبراليين أو اشتراكيين ضد السلفيين، إخوان ضد الدولة، جماعات مسلحة وخلايات سرية ضد الأنظمة القائمة، دروز ضد موارد، كاثوليك ضد أرثوذكس ضد بروتوستانت)، ذلك فضلاً عن الحملات التشكيكية التي تنشرها في أجهزة

(1) صابر عبدالرحمن طعيمة: الإلحاد الديني في مجتمعات المسلمين، دار الجيل، بيروت، 2004.

(2) عصمت نصار: ثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد، دار الهداية، القاهرة - 2000.

إعلامها، وفي كتابات مستشرقها، وكذا دورها الفعال في ظهور الجماعات الماجنة؛ مثل عبدة الشيطان والإيموز، وقد ذكرنا قبل ذلك دورهم في ظهور الباطنية والبهائية والقاديانية ثم داعش، الأمر الذي يجعلنا نسلم بوجود ما نطلق عليه المؤامرة.

غير أنني مع التسليم بكل ما سبق أقول: إن هناك قصوراً ذاتياً، وخللاً في بنية الأنا العربية الإسلامية، تتمثل في عدم الوعي بالمطامع الغربية، والتضحية بالمصلحة العامة من أجل الحفاظ على الإمارة والملك والحكم، والدليل على ذلك أن هناك أقطاراً إسلامية قد استطاعت الفكك من ذلك الشرك الغربي؛ مثل باكستان وأندونيسيا، فلم تحل الرقابة الأمريكية على مقدرات ومؤسسات هذه الدول من نهوضها حتى أضحت لها شخصية مستقلة تماماً عن التبعية، وقادرة - في الوقت نفسه - على الردع، والرد على كل من يحاول التعدي على مصالحها.

وأخيراً أوجه للمتشككين في وجود نظرية المؤامرة بعض الأسئلة: من الذي وضع بروتوكولات حكماء صهيون؟ ومن الذي يغذي المحافل الماسونية بشتى أنحاء العالم العربي الإسلامي؟ ومن الذي وضع نظرية الشرق الأوسط الجديد، وتطبيقاتها في العالم الإسلامي؟ ومن الذي وضع نظرية العولمة، ونظرية الجات؟ ومن الذي يدعم الآن داعش والنصرة وأنصار بيت المقدس؟

علينا أن نتساءل: هل مواقف أمريكا من العالم الإسلامي قد تغيرت أو تحولت، أم بدلت الأقنعة وغيّرت قواعد اللعبة؟

إن أسطورة المارد الأخضر وخوف الغرب من انتشار الإسلام هو

الذي يدفعهم دومًا لتشويهه؛ وذلك لتيقنهم أن عالمية الإسلام وما فيها من قيم روحية وأخلاقية كفيلة بأن تنقذ العالم، بل تنقذ البشرية من أغلال أيديولوجياتهم الفاسدة.⁽¹⁾



مفاهيم ومعتقدات موروثية والتطرف الديني

إن من يراجع مقالِي عن «الفرقة الناجية» الذي نشرته على بوابة (روزاليوسف) سوف يدرك أن هذه الفكرة كانت وراء ما نطلق عليه «الشيوعية» أو «التعالِي المِلِّي» أو «العنصرية»، ويبدو ذلك في أن كل فرقة كلامية قد زعمت بأنها هي التي تحمل لواء الوسطية، وتحمي جوهر العقيدة الإسلامية، ودونها بطبيعة الحال جانح أو فاسق أو مجذّف، ففرقة المعتزلة تعد نفسها هي الفرقة الناجية، وحجتهم في ذلك أن الباري سبحانه وتعالى وجّه كلامه إليهم دون غيرهم (قوم يعقلون، يفقهون، يتفكرون، أولو الأبواب)، وفرقة الأشاعرة نصّبت نفسها المتحدّث الرسميّ بلسان أهل السنة والجماعة، وقد برهنوا على ذلك برفضهم كل دخيل من العوائد على ما سنّه النبي، وردهم الجدلي على الفلاسفة وغلاة الصوفية، وإعلانهم من شأن المعقول على المنقول. وفي العصر الحديث نجد الشيعة والسلفية الجديدة والماتريديّة والمدرسة الأزهرية والطرق الصوفية والإباضية والإخوان والفرق الجهادية وداعش كلهم يظن أنه يمثل تلك الفرقة الناجية.

(1) عصمت نصار: الخطاب الديني والمشروع العلماني وجهان لعملة زائفة، دار الروافد، القاهرة،

والسؤال المطروح: هل أي من هذه الفرق يسير على نهج المصطفى؟ فقد جاء في الحديث عندما سئل النبي عن سمات الفرقة الناجية، قال: «ما أنا عليه اليوم، وأصحابي»، فكلنا نعلم أنه جاء ليتمم مكارم الأخلاق، وأنه الرحمة المهداة، وأن ما به من مكارم وأوصاف وفضائل وخصال وطباع لو وضعت في كأس وارتشف المسلمون منها رشفة واحدة لأضحوا خير أمة أخرجت للناس؟ وأين هم بأفعالهم الدنيئة من مقام المصطفى؟ لقد أخذ جميعهم المظهر دون المخبر، وليس أدلّ على ذلك من حملة «صلّ على النبي»، التي راحوا يروجونها على الشبكات العنكبوتية ووسائل المواصلات، ولم يحاول أحدهم الإجابة عن السؤال المطروح: كيف نصلّ على النبي، ونسير على دربه، ونحي سنته؟ فالمخبر قبل المظهر، وأتساءل: هل يمكننا التسليم برواية حديث الفرقة الناجية على النحو الشائع؛ أي أن الأمة الإسلامية سوف تنشأت إلى ثلاث وسبعين فرقة؛ كلها في النار إلا واحدة؟ فلو كان هذا صحيحًا لبات اعترافًا بفساد الأمة، والأصوب: الاعتماد على الرواية الأخرى؛ ألا وهي: «كلها في الجنة إلا واحدة»؛ وهذا التباين في الرواية الثانية يرجع إلى الاجتهاد والتجديد ووجود التميز بين المجتمعات في تطبيق الشريعة تبعًا لظروف كل منها، وهذا ما يقبله العقل، وتدعمه أقوال النبي المتواترة، وعلى رأسها: «أنتم أدرى بشئون دنياكم»، وحديث المجدد الذي يأتي على رأس كل مائة عام، وقوله «اختلاف أمتي رحمة»، فالنبي يعلم مسبقًا بأن تجديد الدين يحتاج إلى اجتهاد تبعًا للواقع المعيش المتغير والنسبي في كل زمان ومكان، وعلى ذلك: يبيت الخلاف سنة محمودة، والعنت - بطبيعة الحال - كفرًا، ومصير أصحابه النار.

وأكرر: إن القول بأن هناك فرقة تعلو على دونها في الإسلام لهو من

الأمر الغريبة على البنية العقدية الإسلامية، فكل المسلمين خطاءون، وخير الخطاءين التوابون، أما تلك الشيفونية أعتقد أنها من مخلفات العصبية، وواحدة من ادعاءات اليهود؛ لأنهم شعب الله المختار، وقد ساعد - بالطبع - هذا المعتقد على ذيوع التطرف حتى في لغة الحوار؛ فلم يعد قول الشافعي «كلامي صواب يحتمل الخطأ، وكلام غيري خطأ يحتمل الصواب»، يزيل به العلماء اجتهاداتهم، بل أصبحت مقولة «هذا قولاً واحداً، ودونه خطأ» هي لغة التساجل والاختلاف والإعلام.⁽¹⁾

أما عن قضية الخلافة: فبات الحديث عنها أقرب إلى السخف وأحلام البلهاء منها إلى الواقع؛ وذلك لأنها مجرد نظام سياسي، والسياسة - كما نعلم - ليست من الأصول، بل من الفروع التي تتبدل وتتغير، شأن كل الأنظمة والآليات، فمن يضيف على نظام الخلافة أي شكل من أشكال القداسة أو يجعله من الركائز الشرعية فإنه جاهل بأصل الدين، وهذا الرأي يستند إلى العديد من الوقائع التاريخية والحجج العقلية، فأين نظام الخلافة بعد عمر؟ وهل نُصَّب أبو بكر على نحو من البيعة يماثل لما نُصَّب عليه عمر وعثمان وعلي؟ وهل ممالك الأمويين والعباسيين والفاطميّين والعثمانيين يمكن إدراجها ضمن ما نطلق عليه الخلافة؟

الحق: أن هذه القضية طالما وضعتها الفرق المتطرفة غير الواعية ضمن شعاراتها بإيهام العوام بأنه سوف يأتي يوم يتوحد فيه المسلمون تحت مظلة رجل واحد؛ هو المهدي أو المرشد أو الولي، وهذا لا يمكن تحقيقه في ظل تباين المجتمعات واختلاف عوائد البشر، بل الأصوب القول بتفعيل دور

(1) عصمت نصار: رحلة الرجوع للأمم، دار الجوهرة، القاهرة، ط2 - 2015.

المنظمات الإسلامية الثقافية والاقتصادية والصحية والإعلامية؛ وذلك لتكامل المجتمعات الإسلامية للبرهنة على أن هذه الأمة هي التي تحمل الخير للناس كافة، فتصبح وحدتهم خير داعية بحقيقة الرسالة المحمدية.

أضف إلى ذلك: أن الواقع المعيش بكل أوضاعه السياسية والاقتصادية يحول بين فكرة الخلافة الإسلامية ووجودها في الواقع؛ لأنها تهدد - بطبيعة الحال - الكيانات السياسية الكبرى (أمريكا - روسيا - الصين)، والاتحاد الأوروبي. ثم من أين تأتي مقومات تلك الوحدة والعالم الإسلامي ممزق سياسياً ومتفاوت اقتصادياً ومتخلف علمياً، وشاغل بالخلافات الطائفية والمذهبية؟ وما هي الوسائل لوحدة هذا العالم؟ هل السيف الذي تصنعه أوربا وأمريكا؟ أم بالإرهاب الذي ترفع رايته داعش والنصرة وبيت المقدس وغير ذلك من الجماعات المأجورة؟

الحق: أن مسألة الخلافة قد طرحت في العصر الحديث؛ لتكون مدخلاً لخلط الدين بالسياسة، الأمر الذي مزق العالم الإسلامي إلى فريقين؛ الأول: مؤيد للخلافة كرمز للجماعة الإسلامية، والثاني: علماني منحاز للنظم الأوروبية، وقد تولد عن مصطلح الخلافة العديد من المصطلحات المعاصرة؛ مثل إسلامية الولاء، واتهام القوميين والوطنيين بالمروق، ثم ظهور مصطلح الدولة الدينية والدولة المدنية، والمقارنة بين مصطلح الشورى والديمقراطية.

أما عن قضية الحاكمية: فأعتقد أنها لم تثر في العصر الحديث إلا في الفكر الوهابي؛ الذي نقلها بدوره إلى أبي الأعلى المودودي، ثم إلى سيد قطب والجماعات السلفية والجهادية، وهي أيضاً من القضايا التي كانت تستخدم

لدغدغة مشاعر العوام، وقد انبثق من هذا المصطلح شعارات كثيرة؛ منها الإسلام والحل، ولا حكم إلا لله، والحدود الشرعية والقوانين الوضعية، وحكم الطاغوت.

والجدير بالذكر أنه منذ عام 1226هـ قد تحول الدستور العثماني الذي يعدّ المرجعية لكل القوانين في الولايات العثمانية إلى دستور مدني، ورغم ذلك لم نجد أي صدى لمصطلح الحاكمية الإلهية في الثقافة العربية الإسلامية، أضاف إلى ذلك: أن جميع البرامج الحزبية التي ظهرت في مصر قد أكدت على نظام مدنيّة الدولة؛ بداية من حزب الأمة⁽¹⁾، ونهاية بحزب الوفد والأحرار الدستوريين، وكذا جميع الدساتير التي ظهرت في العالم العربي والإسلامي قد وصفت نظام الدولة بأنه مدني، وعلى الرغم من ذلك كله نجد هذه الجماعات تتهم مجتمعاتها بالكفر ومتابعة الطاغوت، بل الأكثر من ذلك كله أن الاتفاق الذي أبرم بين محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود كان اتفاقاً مدنيّاً، أو إن شئت قل: علمانيّاً، أي غير شرعي بالمعنى الدلالي لهذا المصطلح عند الجماعات.

والحق: أنا لا أعرف على وجه الدقة ما المراد بالحاكمية، فنظام الحكم في الإسلام من الوجهة السياسية قد فوض الأمة في اختيار الحاكم، وجعل مبدأ الشورى بكل أشكاله هو السبيل لاختيار من يسوس البلاد، وجاء مصطلح السياسة الشرعية في كتابات ابن تيمية مرادفاً لمصطلح السياسة المدنيّة لأبي البقاء، ومصطلح الأحكام السلطانية للماوردي وأبي يعلى؛ وهو «العلم الذي

(1) عصمت نصار: الفكر المصري الحديث بين النقد والنقض، دار نهضة مصر، القاهرة - ط3، 2006.

يعرف منه أنواع الرياسات والسياسات الاجتماعية والمدنية وأحوالها من أحوال السلاطين والملوك والأمراء، وأهل الاحتساب والقضاء والعلماء وزعماء الأموال ووكلاء بيت المال ومن يجري مجراهم». أما إذا كان المراد من الحاكمية هو تطبيق الحدود فإن هذا القول مردود عليه، أما فقه الحدود يحتاج إلى تحديث تمكنه من تطبيقه على أرض الواقع، أضف إلى ذلك: أن الحدود الإسلامية تعدّ سقف العقوبة أو العقوبة الأشد، وللقاضي أو الحاكم الأخذ بالتعازير «القوانين المدنية» إذا ما استشكل عليه الأمر أو حالت حوائل بينه وبين تطبيق الحدود.

أما حكم الطاغوت فالمراد منه: الكفر بشرع الله، وتحليل ما حرّم وتحريم ما حل، وهذا لا ينطبق على المجتمعات التي وصفتها تلك الجماعات بدار الشرك والمجتمعات الكافرة، ومن ثم: يمكننا إدراج هذا المصطلح ضمن المصطلحات التي أدت ليس للتطرف فحسب بل العنف والإرهاب والخروج على الثوابت الشرعية باسم الدفاع عن الحاكمية، ويبدو ذلك في التقتيل واستحلال الأعراض والأموال وغير ذلك من الأفعال التي يمكن إدراجها في قوائم الهمجية والجاهلية، وقد حذر الإمام عليّ من ظهور مثل هذه الجماعات في العالم الإسلامي في الأثر الذي نقل عنه: «إنهم نطف في أصلاب الرجال، وقرارات النساء، كلما نجم منهم قرن قطع، حتى يكون آخرها لصوصاً سلايين».⁽¹⁾



(1) عصمت نصار: في الفلسفة التطبيقية، دار الهداية، القاهرة، 2016.

التطرف الديني والعنف السياسي

أعتقد بأن القول بخروج جميع الفرق الكلامية من رحم الفلسفة يحتاج إلى مراجعة، والأصوب: القول بأن جل الحركات المتطرفة والجماعات الإرهابية قد انطلقت مدفوعة بالمطامع السياسية، أو إن شئت قل: إنها جماعات مسيّسة، فإذا ما تساءلنا عن علة ظهور تلك الجماعات ومقاصدها فسوف يجيب مؤسسوها: نشر الدعوة الإسلامية والحكم بما أنزل الله، وإصلاح المجتمع وهدايته، والإجابة في هذا السياق لا تعبر عن الحقيقة، والأمثلة واضحة، فالعمل الدعويّ والنهج التربوي لا يدفعان المعنيين به للتكالب على المناصب والكراسي وتشكيل الأحزاب ورئاسة النقابات، فإن كل هذه الهيئات السياسية تتعارض مع معتقداتهم التي يؤمنون بها؛ ألا وهي: أن النظم الحالية التي تقود المجتمع ضرب من ضروب الطاغوت، فكيف يشارك أولئك الناجون من النار - على حدّ تعبيرهم - للزج بأنفسهم في أتون السياسة وما فيها من أليعب وحيل يبرأ منها الدّين، وتدرج ضمن النجاسة، أضف إلى ذلك: علاقة معظم هذه الجماعات بالدوائر السياسية الغربية للتنسيق معها وطلب العون منها بكل أشكاله عند اللزوم، وإبرام الاتفاقات معها على نحو يمكنها من الحكم فحسب، متخذة من شعار «الغاية تبرر الوسيلة» للوصول إلى أغراضها، فها هم الإخوان يرمون الاتفاقات مع أمريكا وإسرائيل، وكذا الجماعات السلفية في مصر غير عابئين بمصالح الدولة وأمنها، ذلك فضلاً عن ممارساتهم السياسية بداية من الاتجار بالأصوات الانتخابية، ونهاية بتسيير مصالحهم الشخصية، شأنهم في ذلك شأن من كانوا يصفونهم بالظلم والفساد على المنابر صبحاً وعشيّاً،

فهل ما تقوم به هذه الجماعات من ممارسات يمكن إدراجها تحت ما تطلق عليه السياسة الشرعية؟

ولنا في سيرة رسول الله الأسوة الحسنة، فلم يفاوض النبي ولم يمالئ ولم يظهر غير ما يبطن؛ فعندما عرضوا عليه الملك كان في إمكانه - بمنطق السلفيين المعاصرين - أن يباريهم، ثم يفرض شروطه أو دستوره بعد تنصيبه، غير أن هذا لم يحدث، وكذا اتفاقية المدينة أو إن شئت قل: معاهدة المدينة؛ فلم ينقضها ولم يحنث بأي بند فيها رغم أنها تعدّ اتفاقية سياسية، وأكد أن ارتداء عباءة الدين في ميدان السياسة أضحى من الأمور المفضوحة التي لا تخدع سوى العوام المغيبيين.



التطرف الديني وأكذوبة داعش

لقد أشرت في غير موضع من كتاباتي إلى كيفية صناعة المخابرات الغربية لعملائها في الشرق الأوسط بخاصة، وسائر أقطار العالم بعامة، وذكرت أنهم ينتقون الشخصيات التي تتوفر فيها عدة صفات مجتمعة أو بعض منها (الشعور بالاغتراب - الاعتزاز بالآنا - الفكر الإطاحي - رفض الواقع والتمرد عليه - التطلع إلى غايات أكبر من الإمكانيات - الشطط - القدرة على المراوغة - الأنانية)، ثم يقدمون لها العون - المباشر وغير المباشر (الإعلام - المال - الترشيح للوظائف المهمة - التزكية لبعض الجوائز العالمية)، ثم بعد ذلك يقومون بتدريبه أو تلقينه وإعداده ليكون آلية لهم في المكان الذي يريدونه أن يعمل به، والأمثلة عديدة في تاريخ الفكر العربي الحديث، نذكر

على سبيل المثال: إسماعيل أدهم الذي دربوه في المعاهد الإلحادية الروسية، ثم اتصل بالمخابرات الأمريكية والمحافل الماسونية في تركيا، وروجوا لعلمه ودراساته في الرياضيات والفيزياء، ثم ألقوا به في مصر؛ ليشكل خلية إلحادية؛ تستقطب بعض الماركسيين وشبيبة الشوام والمصريين الذين راقت لهم كتابات المستشرقين الطاعنة في الدين والإسلام، ثم حسن البناء وأبي الأعلى المودودي وسيد قطب، وغيرهم من الشخصيات التي أضحت بعد ذلك أمراء منابر التطرف الإسلامي، وعلى الجانب الآخر نجدهم يغذون التيارات العلمانية بنفس الطريقة؛ أي أنهم يجمعون كل الأوراق في أيديهم ثم يلقون بما يصلح للعب في الوقت المناسب، فجماعة الإخوان - على سبيل المثال - لم يفلح عبد الناصر في اقتلاعها من الثقافة المصرية؛ وذلك لأن الأيادي التي كانت تحركها هي التي احتضنت الكثير من أعضائها في السعودية وإنجلترا وأمريكا وألمانيا⁽¹⁾، وجعلتهم يشكلون خلايا؛ لتقوم بالأدوار التي يكلفون بها تبعاً لتحولات السياسة، والجدير بالذكر أن جماعة الإخوان وغيرها من الجماعات السريّة التي زرعتها أجهزة المخابرات الغربية في الشرق الأوسط كانت تشكل على نحو عنقودي وطبقيّ تنظيميّاً؛ أي أن القيادة هي التي تتلقى الأوامر، ثم تصيغها على نحو يتواءم مع ظاهر ما تعتقده الجماعة، ثم تلقى الأوامر بعد ذلك لباقي الأعضاء من عوام المنتمين، وقد نجح هذا النظام وذلك التركيب في تسييس الجماعات، بداية من القدرة على تغيير القيادة، ونهاية بدفع الأطراف إلى العنف وتنفيذ كل المهام على خير وجه، وعلى هذا الدرب ظهر تنظيم القاعدة وطلaban لمناوئة الروس في أفغانستان، وظهرت

(1) عصمت نصار: من جوة نبدأ، دار الهداية، القاهرة، ط2، 2013.

حماس لمناهضة ياسر عرفات وفتح ومنظمات التحرير الفلسطينية، وكذا الخلايا السلفية في شتى أنحاء العالم الإسلامي؛ لتكون بديلاً عن الإخوان عند اللزوم؛ وذلك كله لتحقيق ثلاثة أهداف؛ أولها: ضرب الإسلام من الداخل، وثانيها: الحيلولة بين استقرار الدول الإسلامية والتنمية، وثالثها: تشويه صورة المارد الأخضر وتصويره على أنه دين عنف وحمق ورجعية ووحشية وإرهاب، ولا تختلف داعش التي أسسها أبو عمر البغدادي عام 1427 هـ وبعد مقتله تولّى قيادتها أبو بكر البغدادي عام 1431 هـ وفي 1434 هـ نصب الأخير نفسه خليفة للمسلمين في العراق والشام معلناً الجهاد على سائر الأقطار الإسلامية، بل يميزها أنها جمعت في بنيتها العقدية كل جيف ونفايات التطرف؛ بداية من الكذب والتجديف على الله وتأويل الآيات القرآنية على غير وجهها الصحيح وتوجيه الأحاديث وجهة مناقضة لمراميها ومروراً بالقتل والنهب والزنا (نكاح الجهاد) وجحد أخلاقيات الإسلام في الحرب والقتال، وانتهاءً بتكفير المسلمين والعمالة للغرب.

وليس أدل على ما قدمنا من سياسة أمريكا وتركيا وإسرائيل تجاهها، فأمریکا التي تتظاهر بأنها تحاربها قد ثبت أنها هي مصدر السلاح الذي يحمله أفرادها، بالإضافة إلى دعمها اللوجستي عن طريق تهجير مئات الشباب إلى العراق وألمانيا وأستراليا، أما تركيا فهي الداعم المباشر على الأرض، فقامت بهاجمة كتائب الباشمرجا والأكراد؛ لأنهم حققوا انتصارات على عصاباتهما، والدعم الإسرائيلي يتمثل في الخدمات الطبية التي يقدمونها لجرحاهم في مستشفياتها، بالإضافة إلى الدعم الإخباري والمخابراتي، ذلك فضلاً عن جمعهم مئات النساء المدربات؛ لاستمالة شباب الإرهابيين إحياءً لنظام الحشّاشين في الإغراء (الحوار العيني الأرضيات).

أقول: إن داعش لا يمكن إدراجها ضمن الفرق الكلامية؛ وذلك لأنها شأن الكثير من الجماعات المتطرفة تخلو من عنصر التنظير الفقهي والعقدي الذي يبرر أفعالهم، وقد وصفهم النبي بأنهم «كلاب النار».



التطرف الديني والإبداع

لم تعد المعاجم اللغوية والاصطلاحية عندها الجواب الكافي على معاني الألفاظ والمصطلحات ودلالاتها، فالمبتدع والمبتدع كلاهما قد أتى بالجديد والمستحدث والطريف، وعليه لا يمكننا الحكم على الأعمال البديعة أو الأقوال المبدعة إلا استناداً على المعاني الإجرائية في الواقع المعيش، تلك المعاني التي تستمد دلالتها من ما تحدثه الأعمال من أثر في المجتمع، فأعتقد أن الفارق بين المبتدع والمبتدع شأن الخلاف بين الممتاز والمخالف، فإننا لا نقول أن هذا العمل وصل إلى درجة الإبداع إلا إذا كان متقناً، ويحمل بين طياته الجودة، الأمر الذي يجعل المتلقي يستحسن ما فيه من فنّ وجمال، وعلى قريب من ذلك نجد الأعمال المقومة والناقدة والمستحدثة التي تشكل ثورة على المألوف، وهي - بطبيعة الحال - مفارقة للعقل الجمعي، أو إن شئت قل: صادمة له، ولكن ذلك لا ينقص من كونها إبداعاً؛ لما تتميز به من دقة، وتتفرد به من إتقان.

أما التطرف فيأتي من مردود الأعمال التي لا ترمي إلا للمخالفة وتقليد الغريب ونقض كل الثوابت دون هدف إصلاحي؛ فالدعوة للعريّ مثلاً في الأعمال الأدبية أو تعمّد إظهار الفحش والمجون في الأفلام وفي الأغاني وفي الصور والتمثيل؛ كل ذلك لا يعدّ إبداعاً، بل هو تطرف وإفراط في

استخدام الحرية؛ يؤدي حتمًا إلى تفريط وتطرّف مضاد؛ يريد الحجر على الفنون كافة، بل ويحرّمها.

واعتقد أن للفن رسالة تكمن في الارتقاء بالأذواق وتهذيب الحسّ وتدعيم الأخلاق، وأنّ أي ثورة في هذا الإطار تكون محمودةً، وينبغي الدفاع عنها؛ فكلام طه حسين أو علي عبد الرّازق - على سبيل المثال - لا يمكن إدراجه ضمن الإبداع من جهة، ولا الأعمال الشاذة الرّامية لإشعال نار الخلاف في المجتمع من جهة أخرى؛ فقول طه حسين أنّ قصة بناء الكعبة وإسماعيل في القرآن لا تكفي لتكون دليلًا في سياق العلم، فهو قول قد استمدّه من منهج ديكارت من جهة، ومن كتابات المستشرقين ومنهم مارجليوث من جهة أخرى⁽¹⁾، فالملقصود الذي صرّح به الكاتب: أن القرآن كتاب لا يمكن الشك فيه عند المسلمين، ولكن ميدان العلم يجمع بين المسلم وغير المسلم، وعلى ذلك: فإن حجّة القرآن لا تكون مطلقة في هذا السياق.

أما علي عبد الرّازق فقد ذكر ضرورة فصل الدين عن سياسة الدولة، وأن الخلافة مجرد شكل من أشكال نظم الحكم، وهو في هذا لم يكن مبدعًا ولا مبتدعًا، فقد ذهب أصحاب جماعة الاتحاد والترقي الطورانيّة منذ عام 1255هـ إلى مثل ذلك، ثم مقالات عبد الحميد الزهراوي ومحمد حسين هيكل والكماليين قد نزعت جميعها إلى نفس المنزع، غير أن الجمهور قد هاج وماج على الكتّابين بدافع الخلافات السياسيّة بين القصر وحزب الوفد والأزهر من جهة، وحزب الأحرار الدستوريّين من جهة أخرى.

(1) طه جابر العلواني: آداب الاختلاف في الإسلام، انترناشيونال جرافيك للطباعة، الولايات المتحدة،

أما ما نجده الآن من اعتراضات على بعض القصص والروايات والأعمال التليفزيونية والسينمائية وحملات التكفير وفتوى التحريم، كل ذلك لا أعدّه في سياق نقد الأعمال المبدعة أو الغيرة على الثوابت الأخلاقية؛ وذلك لأننا نعيش في عالمنا العربيّ في طور من العبثيّة والفوضى والعشوائيّة، والإبداع - بطبيعة الحال - أبعد ما يكون عن ما نحن فيه.

ومن أشكال التطرّف أيضًا القراءات والتأويلات؛ فقد كُفّر نزار قباني؛ لأنه استعار صورة المرأة وجعل منها رمزاً لهموم الأمة وقضاياها، ووسمت أمّ كلثوم بالعهر؛ لأنها غنّت قصائد الحبّ والعشق، وكاد نجيب محفوظ أن يُقتل؛ لأنه كتب قصة «أولاد حارتنا»، وصودِرَ كتاب «ألف ليلة وليلة»؛ لأنه يروي بين ما يروي ما كان يحدث في المخادع.

أقول: يجب التفريق بين الأعمال الفنيّة التي تقدّم رؤية وإن اختلفنا معها، والأعمال الأدبية الفنيّة الشاغرة من الأدب والفن، فالأولى يجب التعامل معها بالنقد، والثانية بمعايير جودة الفنّ وبالقانون الذي يحافظ على أخلاق المجتمع.



أيدولوجيا العنف والتطرف الديني

إن مسألة تأويل الآيات وتوجيه الأحاديث ليست بجديدة على ثقافة الفرق، فقد يما - وتحديدًا منذ الفتنة الكبرى - أخذ الخوارج والشيعة والمجسّمة والسبئيّة والكراميّة وغيرها يؤولون ويتبادلون الاتهامات، وفي الفكر الإسلامي الحديث نجد محمد بن عبد الوهّاب وابن عثيمين وابن باز

وأولاد الشيخ يؤولون ويستشهدون بالأحاديث والواقعات التي حدثت من الصحابة والتابعين، وعلى نفس الدرب سارت كل الفرق المهدية من المتصوفة أو من الدورز أو من الشيعة المحدثين، وأعتقد أن علة ذلك الجنوح وهذا التجديف وذلك الاجترأ يرجع إلى ثلاثة أمور:

أولها: غيبة الحجة العلمية؛ أقصد أهل الذكر، فلا نكاد نلمح ظهوراً وسطوعاً بنجم هذه الجماعات إلا في تلك الأزمان التي أفل فيها نجم شيوخ الأزهر العظام أو المجددين المصلحين العارفين، فقد نجح حسن العطار في الحد - كما ذكرنا - من تسلل الأفكار الوهابية إلى الثقافة المصرية، وقد خلا المجتمع الإسلامي من هذه الجماعات الابتداعية يوم كان الأفغاني ومحمد عبده ينشران أفكارهما في التجديد والإصلاح، ويدفعان عن الإسلام كل أباطيل غلاة المستشرقين، كما أن وجود محمد الغزالي ومحمد متولي الشعراوي قد حدّ من غلوّ وتعصّب من أطلقوا على أنفسهم السلفيين.

وثانيها: تعمق الأقزام واعتلاء غير المتخصصين كراسي الفقه والفتوى ومنابر الدعوة، وتقاعس الأزهريين في الردّ عليهم أو تقويمهم أو الحدّ من سلطانهم، فالكثير من المساجد تتبع جمعيات خاصة تحت مسميات عديدة، حتى باتت المساجد الإسلامية تنقسم إلى قسمين: إخوان، أو سلفيين، وأمسى الأئمة الجدد ينتصرون لمن يدفع أكثر، فمنهم البكاؤون، ومنهم المنتطعون، ومنهم الثائرون على السلطة الحاكمة، ومنهم المهيجون للفتنة الطائفية، أو المتحدثون عن فقه النساء أو الحاكمية، أو العلاقة بين الناسخ والمنسوخ، أو يتاجر في القضية الفلسطينية، وشم ولعن الشيطان الأكبر (أمريكا)، وغير ذلك من الأفاعيل، وقد صاحب تلك الفتاوى والآراء الهشة دعم ماديّ

للمعوزين من الأتباع في صورة إعانة الشباب على إيجاد عمل في تهجيرهم من مؤسساتهم، والزواج من بنات الجماعة، وأخيراً: الإعانات المباشرة في المواسم، والرعاية الطبية في العيادات الملحقة بالمساجد، كل ذلك جعل لهاتيك الجماعات سلطاناً من العسير نقضه أو تقويمه، فمن ذا الذي يراجع الشيخ حسان ومحمد عبد المقصود وحازم شومان؟ إن كان الأزهريون فهم في عيون أصحاب الطائفة مأجورون وعملاء للسلطة، وإن كانوا إصلاحيين فهم علمانيون؛ قليلوا الإيمان وقليلوا العلم.

وثالثها: غيبة المستنيرين العقلين؛ الذين كانوا يجمعون بين الثقافة الإسلامية والتراث العربي من جهة، والثقافة الغربية وأيدلوجياتها وفلسفاتها من جهة أخرى، فلا غرو بأن وجود التيار الذي أطلقوا عليه تياراً علمانياً، وكان يضم مدرسة الجريدة بقيادة أحمد لطفي السيد وقاسم أمين ومصطفى عبد الرازق وطه حسين والعقاد وعلي عبد الرازق وإسماعيل مظهر وأمين الخولي وعبد المتعال الصعيدي وخالد محمد خالد كان بمثابة رمانة الميزان التي تحد من شطط الغلو والتطرف، فقد تصدى معظمهم لهجمات المستشرقين زوداً؛ عن الإسلام، بداية من ردهم على أرنست رينان، ثم الدوق داركور ثم كرومر، وكذا كتاب دائرة المعارف الإسلامية التي خطها أدباء الغرب وفلاسفتهم، ثم ترجمت إلى العربية في الثلاثينيات، وكانوا أيضاً يضطلعون بالرد على الدعاوى الرجعية والفتاوى الجانحة، التي كان يخرجها بعض المتعصبين من مشايخ الأزهر والدراعمة المتأثرين بالفكر الوهابي، ولعل كتابات عبد المتعال الصعيدي عن الحرية الدينية وكتابات محمد الغزالي وخالد محمد خالد عن تجديد الخطاب الديني كانت تمثل ثورة على كل مظاهر الجمود والشطط؛ أي كان التيار الليبرالي الحر يلعب الدور

الأكبر في توازن العقل الجمعي للثقافة الإسلامية، لا في مصر وحدها، بل في الشام والعراق وتونس وشبه القارة الهندية أيضًا.

والجدير بالإشارة في هذا السياق: أن أبا الحسن الندوي؛ وهو العلامة الهندي المحترم والمعتمد في فكر معظم الجماعات الإسلامية قد حذر من خلط الفكر الدعويّ بأمور السياسة، كما أكد على أنه لو كان هناك اختيار بين الحفاظ على أمن البلاد في ظل العلمانيّة والثورة الإسلامية التي ترمي إلى تطبيق الشريعة بالسيف لاختار الأولى؛ وذلك لأن الغرض الأساس من الإسلام وشرعته هو توفير الأمن والأمان والهداية للعباد، أما تطبيق الشريعة فمَنوط به أولو الأمر وأصحاب الولاية، بداية من الحاكم ورب الأسرة، وعليه: رفض تمامًا كل الحركات المسلحة والجماعات الإرهابيّة التي اتخذت من الإسلام راية له، أكرر: فقد أدى غياب الاتجاه العقلي المستنير عن الساحة الفكرية الإسلامية منذ بداية السبعينيات واعتلاء بعض المتحذلقين والمتغربين والمروجين للفلسفات والأيدلوجيات الغربية دون وعي إلى سطوع نجم الجماعات المتأسلمة، فقد اتخذت هذه الجماعات من تصريحات أولئك المتحذلقين ومدعي الثقافة ضد الدين والطعن في كتب الحديث والتهمك على التراث الإسلامي والتصريح بتبنيهم الإباحية باسم الحرية، كل ذلك قد استثمرته هذه الجماعات، واتخذت منه فزاعة للرأي العام، مؤكدةً على أن الإسلام في ظل قيادة هؤلاء سوف يؤوّل إلى البوار، وتحلّ اللعنة على الجاحدين، وعلى النقيض من ذلك، وبنفس المنطق راح أولئك العلمانيّون المدعون يمسون بعين العصا؛ ليحذرونا من هجمة الاتجاه الظلامي الرجعي؛ المتمثل في جماعات الإسلام السياسي والإرهاب.

ذلك ما دفعنا للقول بأن العبثية التي نعيش فيها وأفضت إلى ذلك الواقع المتتردي كان نتيجة منطقية لتهاافت الخطاب الديني وحمق المشروع العلماني.



العنف والتطرف الديني ومستقبل الإسلام

لقد اعتمد النهج الخطابي الدعوي الحديث على ثلاثة مناهج؛ هي المنهج النقدي، والمقارن والوصفي؛ لإثبات العمد والركائز الرئيسة التي تعبر عن جوهر الإسلام وهويته، واجتهد الدعاة في دحض الآراء الطاعنة في الإسلام؛ استناداً إلى الوقعات التاريخية والأساليب الشرعية المستمدة من القرآن والسنة وسيرة النبي، ثم راحوا يحللون بنية الثقافة الغربية ويقابلون بين سوابها وإيجابيات الفكر الإسلامي، وأخيراً عكفوا على توضيح القيم الأصيلة المستمدة من الإسلام؛ لبناء الحضارة والمدنيّة، ويمكننا تلخيص متون الخطابات الدعوية التي ظهرت منذ أخريات القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين في ما يلي:

- أن الإسلام لا يناهض العلم، ولا يجبر على المفكرين والمبدعين، ومن ثم: فهو ليس راديكاليّاً أو رجعيّاً أو شيفونيّاً أو متعصّباً.
- أن الإسلام يدعو إلى التجديد والتحديث، ويفصل بين الثوابت التي هي عماد الهوية الإسلامية والمتغيرات الحضارية التي تتبدل تبعاً للسنن الكونيّة والمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومن ثم: فتح باب الاجتهاد على مصراعيه لمن لديه الدربة والدراية بأصول الدين وضوابطها الشرعية.

- أن الإسلام أبعد ما يكون عن التحيّز للعرق أو الطبقة أو المِلّة؛ فهو رسالة للناس كافة، من آمن بها بقناعة وحرّيّة وإرادة وعقل فقد ظفر بحسن المقام في الدنيا وخير المأوى في الآخرة، أما من أبي؛ انتصارًا لمِلّة أخرى فلا سبيل إليه إلا النصّح بالحكمة والموعظة الحسنة، فلا إكراه في الدّين، وهو آمن مستأمن بكلّ حقوق المواطنة في بلاد المسلمين.
- أنّ البرّ والرحمة والمودة والتعاون والعدالة والتسامح والمساواة من القيم التي يحرص عليها المجتمع الإسلاميّ دون أدنى تعصّب للمِلّة أو تشيّع لمذهب.
- أنّ الدعوة للسلم والحرص عليه ومراعاة حقوق الجوار من الثوابت الأخلاقية الإسلامية، فلا اعتداء ولا سلب ولا نهب، ولابغي في الحرب، ولا تمثيل ولا تنكيل، فالحرب الإسلامية المشروعة هي تلك الحرب العادلة التي تكون في صورة الدفاع عن المقاصد الشرعية.
- أنّ كل ما حرّمه الإسلام من مطاعم ومشارب ومسالك لا يرمي إلى حرمان الإنسان أو منعه من اللذائذ الجسديّة، بل هو صون لصحته، وحرص على عفته، وضمان لاستقرار المجتمع وأمنه.
- أنّ الحدود الشرعيّة التي تبدو في عيون الأغيار شكلًا من أشكال العنف تعدّ من الروادع التي لا تطبق إلا بشروطها، وهي لا تنطبق إلا على الفاجر المعاند، بداية من حدّ السرقة والقتل العمد، ونهاية بحدّ الزنا والحراقة، فردع الفاجر والمعاند إن كان به شرّ فالخير الناتج عن تنفيذه أكبر وأعظم؛ وذلك ليستقيم المجتمع، ويأمن الناس من شرار المجرمين.

- أنَّ المرأة في كنف الإسلام لها من الحقوق والرعاية والاحترام ما لم تنله في دساتير ومواثيق العالم، أما حرص الإسلام على عفتها، فلا يرجع برغبته في سجنها أو حجبها أو الحجر عليها، بل من باب درء المفسد، وصون لها من مطاعم الأشقياء، أما حقها في التعليم والعمل واختيار الزوج والانتفاع بالمال والنقد والاعتراض والمشاركة السياسية، كل ذلك مكفول، وأن عدم مساواتها بالرجل في الميراث مبرّر بما على الرجل تجاهها من التزامات، في حين عدم وجوبها عليها.

- أنَّ السلطة السياسية في الإسلام مدنيّة، فلا كهنوت ولا باباويّة تنسخ الشرع، فكل ما في السياسة يخضع للتجربة العملية؛ شريطة عدم مخالفة قطعيّ الثبوت وقطعيّ الدلالة في الأمور الشرعيّة، والأمر بين المواطنين شوري، والحاكم مطاع، ولا يثار عليه إلا إذا ثبت كفره البواح، وكان في خلعه حماية للمقاصد الشرعيّة؛ شريطة ألا تتعرض البلاد أو العباد للمهلكة وإراقة الدماء.

- أنَّ للكتّابيين والذميّين والأغيار كافة حقوقًا في الدولة الإسلامية؛ فلا يعتدى عليهم، أو يحقّروا، أو يضطهدوا، وأنّ على المسلمين الطاعة والامتنال لقوانين الدولة إن كانوا أقلّيّة فيها؛ فلا غدر، ولا إرهاب، ولا تأمر.

- أنَّ الإسلام ربط بين الجميل والجليل والحسن والخير، وعليه: فهو لا يحرمّ الفنون من موسيقى وشعر وتصوير وتمثيل ما دامت تلك الفنون لا تخرج عن نطاق الأدب والذوق الراقي، أما الفحش

والازدراء والتدني، فلا يمكن درجه ضمن الفنون الراقية، وعلى ذلك: فهو من المحرمات؛ حفاظاً على أخلاقيات المجتمع.

- أن الدعوة المحمدية جاءت لتتمة مكارم الأخلاق، ومن ثمّ: باتت هي الدستور الأمثل لا للإنسانية فحسب، بل للبيئة أيضاً، فالإسلام أرفق الشرائع بالحيوان والنبات والحجر والأنهار والبحار؛ أي أرفق بالبيئة على اعتبارها نعمًا مسخرة لخدمة من استخلفه الله على الأرض.

نقول: أين نحن من هذه المبادئ في سلوكنا وعيوبنا وعوائدنا وأقوالنا؟
نقول: إن المجتمع الإسلامي يحتاج إلى إعادة بناء؛ تُرسى فيه الوسطية من جديد، ويُقتلع التطرف من جذوره، فلا غرو في أن تلك الجماعات المتأسلمة - وهي تلك العصابات العلمانية المجترئة - قد نقلت أبشع الصور وأساءها عن المجتمعات الإسلامية المتخلف حضاريًا، والمنحط أخلاقيًا.



في حرية الفكر والتساجل والحوار يكمن العلاج

هل حرية الاعتقاد والفصل بين الثابت والمتغير من الآليات التي يمكننا من معالجة التطرف؟

إن هناك العديد من المصطلحات التي نرددها دون أن نحدد معناها، ثم نطالب بها على أنها واضحة بذاتها، وحق لا يمكن إنكاره، شأن كلمة حرية، فما المقصود بها؟ فعندما نقول: حرية الاعتقاد مثلاً لا يقصد بها نقض الراسخ من ثوابت الآخرين، أو الاجترأ على المقطوع بصحته، أو التهكم على العبادات، أما دون ذلك من نقد آراء الفقهاء أو تحليل كتب التراث أو رفض

فتاوى أو اجتهادات، فكل ذلك مقبول إذا كان نتاج علم وفحص ودراسة، ودون ذلك يعد تطاولاً واعتداءً على حرية الآخرين فيما يعتقدون، وعندي أن المجتمعات التي تعاني من الاضطهاد الفكري هي التي تتسم بالتعصب وغيبة العلماء وتعملق المدعين والحمقى، فللتعبير عن الرأي مائة باب يعصم صاحبه من الإطاحة بالآخر أو ازدياد معتقداته⁽¹⁾، وقدّمَا كانت الفرق الإسلامية تتساجل وتتناقش، ومعيّار صدق المتساجلين هو صحة آرائهم هو البرهان والحجة، وفي العصر الحديث ظهرت العديد من النزعات النقدية التي وصلت إلى حد الاجترأ؛ مثل: إعلان إسماعيل أدهم لإلحاده في رسالته «لماذا أنا ملحد؟»، وما جاء في كتاب طه حسين في «الشعر الجاهلي»، وفي كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»، ولما كان العقل الجمعي القائد تتوفر فيه الحكمة والمعرفة والقدرة على التناظر والتساجل لم يتعرض أولئك الذين اجترأوا أو باحوا بأفكارهم إلى قمع أو إرهاب، فقد ردّ على إسماعيل أدهم أحمد زكي أبو شادي في رسالته «لماذا أنا مؤمن؟»، ومحمد فريد وجدي في «لماذا هو ملحد؟» وغيرهما، وتفاصيل ذلك تجدها في كتابي «ثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد»، أما كتابا «طه حسين» و«علي عبد الرازق» قد قُوبلا بعشرات المقالات والكتب النقدية، وجميعها لم يحرض على قتل صاحبيهما أو التنكيل بهما، بل احتكم الخصوم إلى القانون ولائحة الأزهر.

والمقصود مما أوردناه هو: أن المجتمع آنذاك كان شاغلاً بالعلماء القادرين على التساجل والتناظر، أما في أيّامنا هذه فما أسهل على المتخاصمين إلا

(1) عصمت نصار: اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية، دار الهداية، القاهرة 2003.

تبادل الطعون والشتائم والبذئات، فهذا يكفّر، وذاك يتّهم الآخر بالجهل والتخلف.

وخلاصة القول: أن حرية الاعتقاد وحرية الفكر، بل وسائر الحريات تحتاج إلى وعي في الممارسة، وإلا أصبحت فوضى، والوعي يتمثل في ضبط النقود، فليس من حق الجاهل التصدي لأموال تخرج عن نطاق درايته ودراسته.

أما الحديث عن علاقة الثابت بالمتغير فله ضوابط وقواعد، فالثابت عند الأصوليين هو المقطوع بصحته وثبوته ومعناه ودلالته من النصوص، وهو الواجب والضروري من العبادات، وهو المتصل بأصول الإيمان والإسلام في العقيدة، ودون ذلك فهو متغير ومتحول، ومن ثم يُعمل فيه العقل بالاجتهاد والتأويل، ويؤخذ على المتطرفين قلة بضاعتهم في هذا المضمار؛ فهم يخلطون بين إجماع الفقهاء والثابت والشرعي، وإذا نظرنا للإجماع في حد ذاته فإننا لن نجد في تاريخ الفكر الإسلامي قد تحقق إلا على ثابت في العقيدة أو العبادة، ودون ذلك من أحكام فقهية قد اختلفوا حولها، ولم يكفر بعضهم البعض؛ وذلك لتيقنهم أنهم مجتهدون ومجددون، أما المقلد فقد يقع في معظم الأحيان في شرك التعصب وفي حلبة المصارعة التي تنتصر بغير ضابط؛ لما تعتقد في صحته، وعندي: لو ميزنا في ثقافتنا الدينية وأحاديثنا ومناقشاتنا بين الثابت والمتغير لقضينا على ظاهرتين خطيرتين؛ هما التعصب والإلحاد؛ فصاحبا الظاهرتين يتوهم القضية ويدافع بغير فهم عن موضوع لا أصل له في الشرع ولا في الدين، ولكنه موروث، أو قال به مشهور فظنه الناس أنه جزء من الدين.

ولعل الخلاف بين الفقهاء حول الناسخ والمنسوخ⁽¹⁾ يساهم بحجم كبير في هذه القضية؛ أي نسخ السنة للقرآن؛ فالمقصود بذلك - عند الجمهور - أن السنة هي الشارحة والمكملة والموضحة للأحكام التي وردت في القرآن، أما النسخ بمعنى الإلغاء التام فهو مختلف عليه عند الشافعية، فلا يجوز نسخ حكم بخبر الواحد، ولا يجوز أيضاً نسخ حكم المتواتر أو مؤكد عليه في القرآن، ويعني ذلك أن الفقهاء قد جُوزوا، والتجوز لا يعني الوجوب، والحكم فيه احتمالي، ويرجع الجواز إلى عدم الدراية بتاريخ رواية الحديث، هل هو أسبق من الآية المنسوخة، أم هي الأسبق؟ فالنسخ لا يجوز إلا بعد حكم شرعي قد استقر، والمتطرفون يجعلون الجائز واجباً، والمؤول حقيقياً، وهكذا يحدث اللغط دون دراية وعلم.

أقول: إن هناك قضايا شرعية تحتاج لفحصها الإمام بعلوم القرآن وعلوم السنة والفقهاء المقارن، ومن يجهل تلك العلوم لا ينبغي عليه أن يتصدى لا للدعوة، ولا للفتوى، ولا رئاسة الجماعات؛ لأنه بذلك يكون ضالاً ومضلاً.



آداب الحوار واجب شرعي وحرية الاختلاف مكفولة في الإسلام

أكرر: أن العالم والعارف والحكيم والواثق هو القادر دون غيره على إدارة الحوار والتساجل والنقاش؛ وذلك لأن هدفه هو الوصول إلى الحقيقة، وقد استمد الأقدمون من أدب الاختلاف في الثقافة الإسلامية نهجهم في التناظر، وميّزوا بين الاختلاف بين العلماء الذين يتبعون منهجاً في النقاش

(1) عبدالقاهر البغدادي: الناسخ والمنسوخ، دار العدوى، الأردن، 2008.

- يحتكمون فيه للحجة والبرهان وصحة الخبر - والمخالفة في الرأي دون استنادٍ إلى حقيقة أو مبدأ أو حجة، وأعدوا الثاني ضرباً من ضروب الحمق والثرثرة والمغايرة وادّعاء العلم.

وللاختلاف عند الأصوليين ضوابط نوجزها في:

- التزام الحيادة والموضوعية في طلب الحق.
- الابتعاد عن القطعية في إطلاق الأحكام، واعتبار أنّ الآراء المطروحة مجرد اجتهدات يُصطفى منها الأصلح للواقع المعيش.
- قبول حجة المناظر دون تحرّج، والاعتراف بالخطأ أو الجهل أو التهافت إذا ما ثبت ذلك.
- عدم إغلاق باب الاجتهاد ما دام النقاش انتهى إلى درجة الترجيح والجواز.
- الحرص على الانتهاء من مجالس اختلافاتهم إلى اتفاق؛ لا يُدّم فيه الرأي الوجيه، ولا يُعاب فيه الاجتهاد المحمود، ولا يُجج إلا التعصّب والجموديّ والعنت.

وكما رأيت: إننا نحتاج إلى الأخلاق والعلم؛ لتستقيم مناقشاتنا، وتعلو مناظراتنا، وفي النصف الأول من القرن العشرين دارت عشرات المناظرات حول قضايا النهضة والعلم والمرأة والتجديد والسياسة والأدب والفنّ، وكان الجميع يدلو دلو، ولم نسمع منهم ما يتردّد الآن: «أقول قولاً واحداً»، و«إنّ هذا الرأي خطأ وصاحبه مافون»، وغير ذلك من البذاءات التي تؤكد جهل المتساجلين، وافتقارهم إلى أدب الاختلاف.

مرحبًا باختلاف العلماء الذي نفتقده، وسحقًا لتلك اللجاجة والصلف الذي نجده في جدل وصخب المتعالمين والحمقى، فإذا أردنا أن نعالج التطرف علينا أن نصغي لحديث النبي ﷺ «اختلاف أمتي رحمة».

وخليق بنا أن نؤكد على أن العنف والتطرف لا يُعالج بالقمع أو بالمواجهة العسكرية فحسب، بل علينا أولاً دراسة الدوافع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تدفع الجمهور إلى الإصغاء للآراء الجانحة والرؤى الجامحة، فإن التطرف في مجتمعنا لا يتمثل في التعصب الديني فحسب بل هناك أشكال أخرى للطرف ليست أقل خطراً من التعصب العقدي مثل الفوضوية والإباحية والتقليد الأعمى للغرب والتخلي عن آداب النقد والحوار في الحديث وتعتمد إيراد الإحياءات الجنسية في أغانينا وأعمالنا السينمائية وكذا توظيف العنف في صورة البلطجة أو الثورة على ظلم الحكومة. الأمر الذي انعكس بالسلب على سلوك الشباب، أضف إلى ذلك الإفراط في التشيع للنوادي الرياضية المتمثل في ظاهرة الألتراس الماجنة. ناهيك عن تفشي الفساد بكل أشكاله في سائر مؤسساتنا وأوضاعنا بداية من الكذب والترويج للإشاعات وانتهاء بالرشوة والاتجار بما يضر المجتمع ووصولاً إلى الخيانة العظمى، فكل هذه الأشكال لا تخرج عن نطاق التطرف. وعليه إذا ما أردنا تجديد الخطاب الديني كآلية من آليات الإصلاح وتقويم الجنوح والجموع فعلينا قبل ذلك أن نعمل على تجديد الخطاب الفلسفي وغرس آداب النقد في المجتمع وتعويد طلابنا في المدارس والجامعات على أخلاقيات الحوار وحرية تباين الآراء ونجتهد كذلك في تذويب الفروق بين الطبقات والقضاء على ظاهرة أولاد الشوارع والعشوائيات والبطالة فلا تُلأم البطون الجائعة لإتباعها لمن أطعم فاهها، ولا يعاب على الأذهان الجاهلة تسليمها بالأكاذيب وخضوعها لسلطة

المتلاعبين بالعقول. كما يجب أن نعلم جميعاً أن التطرف ظاهرة يبدأ علاجها بحسن التربية وتقويم السلوك ومن أراد الاستقامة فليبدأ بنفسه أولاً فيتخلى بالفضائل ويتخلى عن الهوى.



الفصل السادس

وصية حمار بين النقد الساخر وفلسفة الضحك

ثورة وتمرد

درج كبار المصلحين والأنبياء والأولياء والحكماء والفلاسفة كتابة خلاصة دعواتهم ورسالتهم وفلسفتهم، وما كان يأملون فيه، وما يرجون تحقيقه من خلفهم، وذلك في صورة وصية مكتوبة أو شفوية تحمل بين طياتها الكثير من الحكم والمواعظ والتحذيرات من ارتكاب بعض الأفعال أو الانصياع والميل إلى ما يناقض جوهر دعوتهم.

غير أن هذه المرة نجد الحمار هو الذي يكتب وصية يعظ ويحذر فيها! ولا ينبغي علينا أن نتعجب؛ وذلك لأن حمارنا هو أشهر حمار في تاريخ الحواديت والحكايات، فهو حمار جحا الذي طالما أكد في مواقفه من أحداث الواقع، أنه ليس ذلك الموجود الغبي الذي لا يعي إلا طعامه وشرابه، ولا يسمع إلا لأوامر صاحبه، أو من يركبه. وكان يرى نفسه أذكى بني جنسه، بل يفوق الإنسان أحياناً في تقديره للأمور. وأن كل ما كتب عنه من أخبار محض كذب وافتراء، وتجاهلاً لمقامه وقدره.

و ذات يوم أرسل الحمار لجحا خطاباً يطلب فيه قبول استقالته من وظيفة المستشار الخاص بجحا، مبرراً ذلك بعدة أسباب، أولها أنه ضاق من أفعال الناس المحيطين به، فرضي أن يعتزلهم، وثانيها أن معظم مآربه وتوصياته لا تتحقق بحجة أن المسؤولين لا يفهمونها، وثالثها تمادي الحمقى من البشر في السخرية منه والتهكم عليه. ثم ذيل خطابه بأن الأمر الوحيد الذي يجعله العودة في هذه الاستقالة هو عقد مؤتمر كبيراً من ذوي المكانة والمقام في شتى المعارف للإشادة بمناقبه والاعتراف بفضله وإحصاء مكارمه في سائر الحضارات. وأخيراً حفظ وصيته في مكان أمين لقراءتها بعد وفاته والعمل بكل ما جاء فيها. ولما كان جحا أحرص الناس على وجود الحمار بجانبه استقبل وصيته بصدر رحب، وأخذ من فوره يعد خطابات الدعوة لإرسالها إلى المؤرخين ورجال الدين والأدباء والشعراء والفلاسفة والساسة بعقد حفلاً كبيراً على شرف حمارة المفترى عليه؛ وذلك لاسترضائه والتعبير له عن تقديرهم لأعماله واحترامهم لمواقفه، وامتنانهم لحسن أخلاقه وطباعه.

وسوف نواليكم بالأحداث خلال الشهر الكريم، وذلك في حكايتنا المسموعة ذات القوافي المصنوعة.



نص دعوة جحا

أمسك جحا بقلمه وراح يخط صيغة دعوة الندوة التي اعتزم إقامتها لذكر مناقب الحمار:

جحا: إلى قادة الفكر والسياسة والأدب والدين والسير، اجمعوا من

فضلكم كل ما قُرأ وما كُتب عن أبي صابر؛ أعني الحمار الذي طالما وصفتموه بما ليس فيه، وشنعتم عليه ووجهتم إليه مئات التهم وهذا بالطبع لا يرضيه، والآن هو يهدد بالانقطاع عن الحياة واعتزال الناس وضيعهم وشريفهم، وعلماءهم وأدباءهم، الأمر الذي لا نحتمل عقباه، فهل يليق منكم وصف المتعلمين والموظفين الروتنيين، والسفلة من الكتاب والصحفيين، والجامدين من أرباب الجماعات، والمتشدين بالشعارات، من الأحزاب والهيئات والائتلافات، والأغبياء من الحرفيين، والمهملين دروسهم من طلاب المدارس والمعاهد والجامعات، والمثرتين ومرددي الأكاذيب والإشاعات، وغير ذلك كثير من اللذين أسميتهم حمير، فهذا اللغو والخلط يأبه العقل ويرفضه ضمير، فهل تستوي العقول المظلمة والنفوس الجاحدة من بني البشر لسمات الحمار وخصاله وعقله المستنير.

وهل هذا يليق؟! أين الفطنة والتدقيق؟! وهل يعامل الطيب الوديع المسالم الرقيق، معاملة الأسافل والمنحطين من الحمقى والبلهاء والمأفونين؟! والله هذا الأمر لا يليق. ألم يخلقه الله لحمل الأثقال، دون تدمير أو كلل أو ملل وعفاه من محنة الاختيار، ونقد الأفكار، ليكون مثلاً للطاعة، فسخرتم منه وذكرتموه في أدبياتكم بالبلادة والنطاعة.

ألم يفطن إلى ما لا تستطيعون رؤيته وإدراكه، فهو يرى الشيطان والجن، ولا ينصت للوسوسة، ولا تغريه المهیصة، ويسمع ما لا يقدر غيره على سماعه، ولا يأخذ بالوشاية ولا يغضب ولا يغدر، ولا يشرب الخمر، ولا ينسج الأكاذيب، ولا يخفي صورته بالقناع والعباية، ولا يفشي الأسرار، ولا يثير الفتن بين الأفراد والأقطار، ويفضل التبن على التبر تقشفاً، ويرغب

عن التبغ والمخدرات وكل ما يغضب الله تزلفاً، وهو العاقل قوي الذاكرة الذي لا ينسى المعروف، والمحافظ على ميثاق الوفاء بالفطرة دون المواثيق التي تكتب بحروف، ولا يتدخل فيما لا يعنيه ويسوقه إلى هلاكه، خجول بطبعه وقليل الشكوى من ولادته إلى مماته. ألم يكن مطية الأنبياء، وزينة للوجهاء والفضلاء، ألم يكن مُلهماً للشعراء، وبطل طرائف الأدباء، ألم يذكر ضمن الفلاسفة، وتحفل باسمه الآيات المقدسة والوصايا المؤلفة، ألم تسمى باسمه الأحزاب واشتقت منه أعرق الحضارات، وانتحلت اسمه العديد من الثقافات، وربطت بين نوادره والضحك والسخرية ومئات النقدرات، في آلاف المقالات، في بلاد الشرق وديار الخواجات.

أيها السادة إن لصاحبي الحمار دلو في المجد كبير وله في الشهامة والكرامة باع، وهو من أقدم الدواب خلقاً، وأعظمهم خُلُقاً، وفي الفصاحة له ألف ذراع، وأنصحكم تلبية دعوتي حتى لا تصابوا بعذابات الندم لفراقه، بالإضافة إلى قدحي لكم ولعنتي لتقاعسكم عن نصرته، وأرجوكم الالتزام بالحضور، ومن ضاق وقته فليرسل كتابه وسوف أستقبله عن طريق الفيس أو التويتر وباختصار عن طريق النت وسوف أكون له مسرور.

وفور انتهاء جحا من كتابة الرسالة تلقى كثير من التعليقات، وعشرات الموافقات، فمن رجال الدين أرسل أبحار اليهود، وكبير قساوسة كنيسة داوود، والراغب بن جدعان، ممثل اتحاد علماء السنة والقرآن، ومن الباحثين في الأدب، قبل دعوة المهتمين بكتابات الجاحظ وابن المقفع ومن كان على شاكلتهما من اللذين أحبوا الحمار وضمّنوه في كتبهم على نحو أروع من عجم وعرب. ومن الساسة وافق أوباما من الأمريكان، وكذا بعض رجالات الأحزاب من الأسبان، ونفر من العراق وكردستان، ومن الفلاسفة

تلاميذ زينون، وشراح أرسطو وأفلاطون، ومن أشهر الشعراء اللذين لبوا الدعوة بشار بن بُرد والشاعر الأسباني خوان رامون، ومن الأدباء المحدثين توفيق الحكيم، ونفر غير قليل نيابة عن الفلاحين والجزارين والحدوية والعرجية.

وخلاصة الكلام، هتبقى حفلة في غاية التنظيم والكلمات على ما أظن سوف تأتي قمة في الاحترام، وسنحذف منها ما لا يصح فيه الكلام. وسنوافيكم بالتفاصيل المنجمة، خلال ليالي رمضان المكرمة.



كلمات الوفود

تسلم جحا عشرات الموافقات على حضور حفل تقريظ صديقه (أبو صابر الحمار) فهياً المكان لاستقبال الوفود، وأعد منصة تحمل ثلاثة قعود، أولها لعالم لغويات لتوضيح المعاني وشرح المصطلحات، وثانيها لخبير بالسير والتاريخ للتحقق من الوقائع وسلامة الوثائق والمستندات، وثالثها لفيلسوف، لتأصيل المفاهيم وتقييم النظريات ووضع النقط على الحروف، ذلك بالإضافة إلى منصة أخرى لإلقاء كلمات الوفود، والتعليقات والاعتراضات والنقود. وقد اتفق الحضور على ترتيب الكلمات، تبعاً لمعيار الأهمية وثقافة الجمهور (الدين، الفلسفة، السياسة، الأدب) ثم التعليقات، كما أكدوا على عدم مخالفة أحد للدور.

وأولى الكلمات كانت لأحد حاخامات اليهود ويدعى دنيال باروخ، وقد اشتهر بالكبر وإحساسه دون الحضور برفعة المرتبة والشموخ.

المتحدث: نشكر سعادة العلامة، وزعيم العباقرة الفهامة، جحا على تكرمه لدعوتنا في تلك المناسبة الميمونة، التي تستحق تعب الترحال والتكلفة المؤونه، كما يسعدني أن أوضح للحضور وأشير إلى أن جحا تنحدر أصوله من جلدتنا، واسمه مدون في كتب شريعتنا، غير أن الناس حرفوه، ولغيرنا من شعوب الأرض نسبوه، أما الحمار فهو ربيبنا وصاحبنا الذي ألفناه، وباركه الرب في أسفارنا فاحترمناه وأحببناه، فقد ذكر تسع مرات في سفر التكوين، والتثنية وأخبار الأيام والعدد وأيوب والملوك وأرميا وزكريا وأشعيا وهذا لا يخفي على أحد من الأخبار والعارفين، والنصوص واضحة ووصفه فيها غاية في النبل وقمة الاحترام، بين سائر المطايا والجمال والأغنام، فهو المطية المباركة التي ركبها الأنبياء، من إبراهيم إلى زكريا والمسية المنتظر الذي يأتي بالنصر ويكيد الأعداء، والحمار هو العاقل الحكيم الذي اهتدى إلى الحقيقة بلا دليل، وفاق بعلمه وحكمته خراف بني إسرائيل، وذكر ذلك الرب في سفر أشعيا، وهذا ليس كذب أو رياء. وحببنا الحمار مثلاً للطاعة والوداعة، وهو المهذب الذي لم تصدر منه نطاعة، أو مجون أو خلاعة، وهو أفضل من الثور في الحرث وحمل البضاعة، وهو المسالم رفيق الفقراء، والمعوزين والأتقياء. نعم به صديق، وإذا كان يرغب في العزلة فنحن أولى به وسوف نحمله على أكتافنا طول الطريق، وسوف نطعمه برسيماً وخضاراً وفواكه وما يشتهيهِ وتبن ذهبي له بريق، ولما لا نوده ونتودد له وهو الذي حملنا من المغرب إلى فلسطين في هجره عام 1936، وفضله علينا معروف، ومخطوط على الهيكل بالنقش والحروف، وسيرة الحمار عندنا هي الأفضل من أسفار الأناجيل، وآيات القرآن والحديث والأمر لا يحتاج دليل. وأرجو أن تكون كلمتي مرئية ومذاعة ومطبوعة، ولنا في إيرادات نشرها حصة مقطوعة.

وقد أثارت كلمة الحاخام بعض القلق والشجار، حول مصداقية ما جاء فيه من نزاع وأخبار، وقد دون ذلك المراقبون الثلاثة بإتقان، وذلك لحماية الوثائق من التحريف والنسيان، وأشار جحا بأصبعيه لا تعليق، لأن الخبز لا يصنع من ماء ودقيق، بل يحتاج إلى خمير وحرفية في الصنعة والتسوية وإذا ما اختل الميزان أضحى طعاماً للبهائم وأرخص من العليق.

وجاء دور القساوسة، واختلفوا فيما بينهم على من يحسن شرح النصوص المقدسة، فقال نفر منهم (الكاثوليك)، فرد آخر هذا قبل أن يصيح الديك، واقترح ثالث الكنيسة الأم وكان يعني قساوسة المصريين، فنفر منه كهنة الأرمان الأوربيين، وقالوا لا لا That Is Not، وليتحدث أحد البروستانت، فكان ذلك. فصعد القس مارتن هوك، حاملاً صليبه وعهد جديد على شكل Notbook وقال: أيها الأحباب إن الحمار قد حظى بمجد لا تحويه الأفاق ولا يحده حد فقد اصطفاه المخلص من بين الدواب ليحمله إلى أورشليم، فهل هناك بعد ذلك تكريم؟ أم يصبح الحمار (جحش وأتان، وبغل ونغل) الأجدر بالشكر والتعظيم.

اسمعوا يا أحباب لسنا في مجال سجال، ولا في سوق يباع فيه الكلام مثل الغلال، وعليه لا يليق في هذه الجلسة الرد على قتله المسيح وأبناء الأفاعي وسلالة البغال. غير أن ما نريد توضيحه أن قصة الحمار التي وردت في متى ومرقس ولوقا وباقي الآيات، في الأعمال والرسائل والإصحاحات، لا تشير بأن الحواريين فكوا الحمار وسرقوه، وإلى المخلص ابن الإنسان ودوه، فإن هذا التفسير، يحمل إفك في التأويل وشر خطير، فهل يعقل أن الحبيب، الذي وقف على الصليب، وكان للمكلمين والمرضى طيب، لصاً وكذاب، وطامع في المغانم والأسلاب؟! هذا للتذكير، وليس للتبرير. وفصل الخطاب يا أحباب،

أن الحمار هو الذي حمل لنا السعادة، وبكل معاني النبل والرحمة والحكمة والكرامة نكتب له الشهادة. وإذا أراد هجر بلاد الشرق المتخلف فإننا على الرحب والسعة نستقبله في أوروبا أو أمريكا دون عناء أو تكلف ليستجم ويستحم ويعيش حياته بلا ممنوع، ويمكنه ممارسة Business والدخول في أي مشروع. وبذلك يعيش الحمار سعيد ومتهني، ويمكنه كذلك تعلم الرسم والحياسة وإذا أراد يلحن ويغني.

وقابل الحضور كلمة القس بالتهليل والتصفيق، وهمس بعضهم في الآذان (هذا كلام لا يخلو من الادعاء الكاذب الذي لا ينطق به إلا الصفيق)، ففطن جحا إلى ذلك الغمز واللمز فرفع الجلسات، بتناول الطعام والشايات، والقهوات والباتيهاات والكيكات، والعصائر وما يسكب في الكاسات.

وسوف نكمل الأحداث في الليالي المقبلة المباركات.



كلمة ممثلي الفكر الإسلامي

وقف جحا أثناء الاستراحة يتفقد الوفود بعينيه، فلمح جمهرة علماء المسلمين يتوجهون إليه، ووقف كبيرهم يضبط عمامته بأناة ووقار، وأشار إلى معيته هيا وكفى فليس هناك وقت للتنضر أو الهزار، واسمعوا وعوا: المجال لا يتسع للحديث عن الفرقة الناجية أو الباغية فاحزموا أمركم فممثّلنا يجب أن يكون من المؤولين، والعارفين بأصول الشرع المجتهدين، فليس هناك مجال لكلام الظاهرية، أو ممحاكات الباطنية، ولا الفرق الشيعية أو الإباضية، ولا شطحات الصوفية.

فقال جحا: أحسنت يا شيخ مجاهد، وأنا بدوري رفضت اشتراك الفرق الجانحة، والجماعات الشاطحة، فجلستنا وإن كانت حول مناقب الحمار، فلا ننسى أنها تتناول بعض أمور العقيدة والخطأ في تأويلها لا يسلم من الشرار.

فانبرى الشيخ حسن أبو الوليد الحنفي فقال: أنا لها بمشيئة الستار، سأفسر وسوف أوول وأوضح وأبرر وأدافع عن الكتاب الشريف وسيرة النبي المختار، فكبر المعممون وبارك الوافدون. واعتلا الشيخ حسن المنصة، فبسمل وصلى وحي الحضور وابتسم لكل الوفود واستهل بقوله أن للموضوع أصل وقصة.

جاء الإسلام ليخرج الناس من الجهالة ويثني على العوائد الصالحة، ويتمم الشرائع الشارحة، لعقيدة التوحيد والفضائل الأخلاقية المرجحة، والأعمال التي تقود إلى الجنة، وتحسن الخواثيم وتجعلها مفرحة، لذلك كله نحن نؤيد ما جاء في التوراة عن أخبار الحمار. حقاً هو مطية الأنبياء، ووفائه وصبره يرفعه من بين الدواب إلى مصاف الفضلاء، وقد هداه الله فجعله يسير بسجيته، وقضائه، غير المغضوب عليه من الإنس والجن اللذين جحدوا عطيته. أما حمار ابن مريم فقد باركه الرب، وأعانه في سفره من الناصرة إلى مصر الكنانة في رحلة قدسية لم يلاقي فيها إلا كل عطف وحب. أما ما ذكر في الأنجيل عن الأتان والجحش فقد جاء على نحو محمود، إذ أرسل المسيح بعض رفاقه لمن عندهم مطلبه فأعطوهم بغيتهم بكل ود وجود، وقد كذبت بذلك ادعاءات اليهود.

أما القرآن فقد ذكر حبيبنا الحمار في بضع آيات إذ وصفه في سورة البقرة بأنه آية وإعجاز تؤكد قدرة الخلاق، على الموت والإحياء وتوزيع الأرزاق.

وذكره في سورة النحل بأنه زينة شأن أفضل الدواب التي تركب، فظهره بذلك من القدح والقبح وكرمه ووضعه في مقام الحلي والجمال والثروة التي تزيد وتُسلب. ولا يعاب على صديقنا الحمار صوته المنكر فقد صدق لقمان، والمقصود ليس تحقيراً كما تعتقد بعض الأذهان، والحق أنه وصف لمهمة، جدة وتحتاج لتقوى وذمة، ألا وهى زجر الشياطين، اللذين لا يدركهم العقلاء الراشدين. فجاء في الأثر أن نهيقه يصدر عندما يرى الأنفس النجسة من المرضى المخفيين، فيخيفهم بصوته وينبه الغافلين. ولا يعتقد البعض أن ما جاء في سورة الجمعة في معرض الأمثال، يعني إهانة الحمار ووصفه بالجهل وسوء المثال، والحق أن التفسير الصحيح، يحتاج إلى توضيح: أن أسفار التوراة لا يعيها إلا المكلف، ولا يسأل عنها إلا من عرفها وأضحت بالنسبة له شيئاً معرّف، فلا مجال إذًا للإنقاص من قدر الحمار، فالأسفار لم تكتب له وهو لم يدّعي كذلك أنه من الأحبار. فما أكثر البلهاء اللذين يحملون ما لا يفقهون من الإنسيين، فهل نصفهم بأنهم حمير غير آدميين؟!

أما مقام الحمار في الحديث والسيرة، فحدث ولا حرج فصورته جميلة، وسيرته منيرة، فقد حلت عليه بركة النبي يوماً كان رضيعاً تحمله حليمة، ألم يكن حمارها أعرج، وقيل كان هزيراً ونحيفاً وأمراض وأصنح، وعندما حُمِل المصطفى في مهده، حلت عليه نعمة ربه، وأصبح عفياً ونشطياً وعملاقاً، يطوى الأرض طياً بين النوق والأفراس سباقاً.

ألم يمتطيه النبي بعد هجرته، وكان يصاحبه في غداته وروحته، وكان من بين الدواب ببركة المصطفى مسرور، أسود الشعر، وأبيض القلب وسماه النبي يعفور، ونسجت حوله الأساطير، التي لا سند لها ولا تبرير؛ وذلك

لأن النبي كرمه، وبيده الشريفة أكله وشربه، وأمر الناس برحمته والعطف عليه فباتت محبة الحمار سنة، ومن يحرص عليها أكمل دينه ومثواه إن شاء الله في الجنة.

وانبرى أحد الحضور أنعم به حمار عاش في معية الأنبياء، ولم يؤذيه إلا الأسافل والأغبياء، والإحسان إليه من تمام الدين، وهل هذا الفضل بعده فضل يا مستمعين أصدقكم القول لولا تهكم الأشرار، لتمنيت أن أكون حمار.

فضحك الحضور، وانصرفوا جميعاً متصافحين دون حقد أو غرور. وللحديث بقية في ليالي رمضان الهنية.



بين الفكر والواقع

لم يكن في مقدور جحا إلا الوفاء بالعهد والصدق في الوعد وإكمال ما بدأه في تقرّيط صديقه الحمار، وذلك لرد اعتباره وتبرّثه من صفات الغباء والإهمال والحمق والكسل وغير ذلك من خصال مذمومة أطلقها البشر على أراذلهم، وزجوا باسمه الكريم في موضوعات لا تليق ومنها الصدر يضيق. ومن ثم كان من الضروري على جحا إبراز مناقبه وإحصاء فضائله على أصحاب المنابر والأقلام من النوابه والنوابغ والأعلام، فقد عقد جلسات أربعة حول مكانة أبو الصابرين في كتابات أرباب السير عن الأنبياء والمصلحين ورجال الدين - في شهر رمضان الماضي -، وأشار في تزييله للجلسة الأخيرة على اعتزامه عقد أربع جلسات أخرى عن مكانة الحمار في عيون المثقفين والحكماء والفلاسفة وأكابر الأخيار.

واعتلى كعاداته المنصة الرئيسية في القاعة التي خصصها لمناقشة هذه القضية، فراح يستعرض نص الدعوات التي أرسلها لشبيبة المجتهدين وأساتذة الجامعات والمشاهير من الصحفيين ورواد الصالونات المحترمين، وذلك ليتأكد من موعد الانعقاد وإعداد الحضور الذين استجابوا للدعوة للمشاركة بالبحوث وطرح النظريات وبسط المعارف وإلقاء الدروس، فاجتهد في تنظيمهم وأخطرهم بالبرنامج قبل حضورهم وخصص الجلسة الأولى للحديث عن صورة الحمار في عيون المثقفين والنقاد الساخرين.

وفي اليوم التالي افتتح الجلسات للثناء والترحاب لكل من كلف نفسه عناء الحضور للمشاركة في الحوار ونقل الأخبار.

أحد المثقفين ويدعى أبوسريع: إيه يا عم جحا عامل مؤتمر عن الحمار؟ دفعوا لك كام علشان تسلينا وتغيب عقولنا وتلهينا وتقول كان ياما كان، بدل نيلى وشريهان، في أمسيات رمضان؟ بأة يا راجل يا مهبول سايب قضية ارتفاع الأسعار، وأزمة الدولار، ومجازر داعش والإرهابيين وقتل إخواننا المسيحيين ومشاكل الحدود ورقص ترامب مع العرب وآل سعود. بزمتك أنت حكيم ولا بهلول ولا هي مَكَلَمَة وحفلة سحور ووحوي يا وحوي والفوانيس حوالينا تدور؟

جحا: بسم الله الخبير بنوايا الأخيار والأشرار، والمتهمكمين والساخطين والعارفين بآداب الحوار، والراغبين في إلقاء التهم بالباطل وقذف الناس بالأحجار؛ اسمع يا أبوسريع موضوع الندوة معروف، والدعوة للمثقفين الراغبين في الطرح والمناقشة فيها النقط على الحروف، وده بعيد عن أمور

المللطة والحنكشة، والتهيج والدردشة، والتشكيك والبأششة، والدس والرص ولبس الطوائى والطرح المندندشة.

مش عاجبك الحمار!! عنوان الحقيقة وشمس كل نهار، أيوة صاحبي وكل اللي هنا عارفين وفي أقل منه كثير في الجامعات والوزارات على المكاتب قاعدين، وتحت بدلهم مستخبين، وياما مجدتوهم وعظمتوهم وهما من الضالين. طب قول يا أبوالعريف تعرف إيه عن حرب الكبار واقتصاد السوق ولعبة البورصة وإهمال زراعة القطن والقمح والتوسع في درجة البطيخ ونقاوة الخيار؟

قول يا أبوسريع وراجع الخطب والشعارات (بوش، كلينتون، أوباما، ترامب) كلهم قالوا بنحارب الإرهاب من العراق لسوريا لليبيا لليمن للسودان، ورس يا ريس سرحان الأطباق على السوفرة للبهوات، وإحنا بنتاكل وبندفع الدولارات، وعيالنا بتدبح كباب وكفتة وطرب ده غير البيت الأحمر والمذات، والجرسونات أرايب والضرب تحت الحزام، وفي المؤتمرات حبايب بيترصوا تحت الأعلام، فهمت يا صاحبي الكلام؟ هما مش قالوا إن أكل لحم البشر حرام؟ دول بأة حللوه، والحمار اللي مش عاجبك دبحوه وسلخوه، وخدوا جلده وباعوه، وعملوا لحمه كفتة وخواوشي وعيالنا من الجوع كلوه هضموه. فهمت يا أبوسريع إن شعار الأيام الجاية التطبيع والي مايسمعش الكلام هيزيع والي ناوي يحارب الفساد أحسن له يجيب شريط بلاييع، وخليك في المسلسلات والتصريحات المشطشة والفتاوى المزروطة والمعلومات المملخطة وقفلي على كل المواضيع.

انت بتعيب في الحمار عم كل الشغيلة وعاييزني أكلم عن البطالة وشبابنا

الي بينعي حظه وشايل على كتافه ميت ألف نيلة! بتقول مبيشتغلوش، ومتعلموش، والكل يلعب عليهم ومبيفهموش، وبيسمعوا كلام الحلجية واللي ما يساووش، وببيغنوا (أديك في الجركن تركن وآه لو لعبت يا زهر وعملت نفسي نائمة ومشينا الكفار وبوظنا الحفلة النار)، ومبيكسفوش ما هما الي نسيوا الكد والشاة وعايزنها براحة، وكله على الفيس بوك ماشي حتى كلام الأباحة، وعايزين يكلوا ديليفري وماما تجيب الملائحة، والكل في الشارع حلنجي ولا أدب ولا حيا ولا خشي وحتى بناتنا بقت صايعة ورداحة.

اسمع يا أبوسريع إياك تسأل الجهلة عن القيم والأصول، وتبأة عبيط لو قولت انت عيب وحرمت المحمول، وأفلت اليوتيوب ورجعت لحواديت الشاطر حسن وست الحسن الي حبسها الغول. الي فتحته مش هاتقدر تقفله، بس المايل بشطارتك ممكن تعدله، واللي يتربى على صحيح الأفكار، هيعرف يحمي نفسه من الأخطار، وهو التكرار علم صديقنا الي بنحتفل بيه الإخلاص في العمل والفصل بين الجد والرفس والهزار.

بنتهكم على الحمار! الطيب الصريح، الي عمره في يوم ما كذب، ولا ارتشى، ولا تاجر في أعضاء أخوه، ولا انتكر لأمه ولا خان أبوه، ولا باع الحكمة في علبة من ذهب ولما فتحناها لقيناها صفيح!. وتعاليك عليه هيزعله ويزود شعوره تجريح، من فضلك خلي نقدك موضوعي وابعد عن التسطيح. والكلام يبقى براحة، مش بالتهليل والصريح، ودلوقت أستأذن الحضور، لتهدئة الأمور، في نص ساعة استراحة.

في التاريخ والحضارة

خرج جحا وجميع الحضور، من الباحثين والضيوف والمستشرقين بابتسامة تصورهما الوجهه تعبر عن الامتنان والسرور.

وانتقلوا من قاعة المحاضرات إلى أخرى مجاورة خُصت للبوفيهات، والمشروبات، والباتيهات، والحبشكنات، وكل ما يؤكل ويقال له هات هات. واقترب أحد الفضلاء ممن عُرف عنه الفطنة والذكاء ويدعى محسن عبدالقادر، وسأل جحا: انت ليه شديت على أبوسريع؟ الشاب مغلطش وعبر عن الي بيتقال في الشارع بلسان شجيع، مهو لازم يسأل ويتناول، واحنا نرد وبالحسنة نتجادل.

هو مش الرئيس حسام قبل ما يقعد على الكرسي إدى للشعب الأمل ووعدهم ببكرة كبير، فلوس وبغدة، والفطور برجر والغدا بط وفطير، وحاجات كتير تانية، في جناين أم الدنيا، وقعدنا نقول كلنا تحيا مصر، ونشكر ربنا من الفجر للعشاء ونسبح من المغرب للعصر.

جحا: أيوة قال، ومكنش بيغني ولا بيرص موال، ولا كان حلنجي ولا بلحة ولا أهبل ولا عبيط ولا غشيم ولا محتال، زي ما بيقولوا على الفيس والقنوات إياها وبيتريقوا على كلامه والعفوي من الأفعال، اسمع يا صديقي أنا مش هدافع عنه ولو إني في الحقيقة بحبه، ولكن في الصراحة راحة، وإذا عُرف السبب انكشف السحر وانعرفت اللعَب. هو الي وعد بيه مستحيل، ولا أحلام بنشوفها في الليل؟ لا والله، بس عايز الناس تشد الحيل، وتشتغل

وتبطل تَواكل، ويعرفوا إن البُنا والإصلاح عايز إخلاص وأمانة ونضافة في الذمم من القاضي والتاجر والشرطي والعامل، وإذا الكل بقى واحد هيعدلوا الدفة من المليل، ويوزنوا الكفة ويسدوا الخرم الي في الكيل. هو مش خدها مخروبة، ولقمة مسمومة، وشجرة معطوبة، وصبية متقطع هدومها، وكلاب السكك حوالها عاوزه تهبشها وتؤرمها، والكل غضبان عليها الأبيض والأصفر والأحمر والأسمر، حتى الي من جلدها، والي واجب يصونوا عرضها، بيتاجروا في همومها. الراجل حاول ينصّف، ويهدي الغضبان ويصالح ده ويعاهد ده وبالكلمة الحلوة يلطف.

أما البيت من جوة فلقى أصحاب التوكيلات مستنين، ماسكين في إيد سرة الذهب وفي التانية مطاوي وسكاكين، ها؟ هتسمع الكلام، ولا نشوهك ونطلعك من الخونة واللئام، حصتنا اوعى تقرب منها، وخطتنا في الشفط اوعى تعدل عنها، فلوس مش دافعين، مصانع ومرافق ومصحات ومدارس عشان الناس الي تحت مش بانين، عدالة وتكافل ودعم رغيّف الشقيانين، وإذاعة خطب عبدالناصر مش سامعين، لأنها كلام فارغ مايصدقوش في عصر العولمة ورأس المال إلا المجانين.

مش بس كدة دول راحوا في قنواتهم وأحزابهم وجمعياتهم يقولوله (مفتاح النهضة لا معانا ولا معاك شايلينه الكبار في علبتهم، أما الفلوس الي معانا أصولها مش بتاعتنا ولو زنقت علينا أصحابها هياخدوها ويروحوا على بيتهم، أصل الباب مقفول من برة، بسلسلة وجنزير وقفل إلكتروني وبصمة صوت وكتابة بالشفرة). لو كنت مكانه يا صاحبي هتعمل إيه، هتقعد زي الكلامنجية تفتي وتشرع، وتقنن وتقرع، وتشتم وتكرع، وتقول هو الي

جرى كان ليه، وامبارح كان أفضل وده ذنب اللي غضبنا عليه، وشوفوا في سواد بكرة هنعمل إيه. ولو انت زي دول فبقولك اللي فات مات، وبكرة جاية انتخابات، بالورقة القلم حاسبوه، وبعين العدل انقدوه، ولو مش عايزينه مشوه، ودوروا من بينكم على واحد تاني على الكرسي المخروم وقعدوه.

أحد الشباب ويدعى فوزي أبوكيفه: جرى إيه يا عم جحا انت ليه واخدها أفش، واللي بيخالفك في الرأي من بطنه بتهبشه هبش، وبتجزره وتعلقه، هو انت من الجمالية ولا من قلعة الكباش؟، أنا عاوزك تفسرلي أمرين: فين الأمن والأمان، والشهداء يسقطوا في سيناء ويتفجروا في روكسي ويدبحوا في حلوان، وتتفجر كنيسة وعربية المنيا باسم الدين، أما الأمر التاني موضوع الجزيرتين، هما بتوعهم ولا هنبيعهم ولا هنزهنهم وناكل بالدين.

جحا: اسمع يا أبا كيفه انت بتحارب إرهابيين، لا ليهم مكان ثابت ولا ملة ولا دين، وباختصار عصابات متأجرين، تضرب وتجري وفي لحظة تختفي عن العين، وعليك يا باشا تطلعهم من بين الملايين، مش ولاد بلدك بس دول من أمريكا لحد الصين. والحكم على المسائل عملية نسبية، مش هقولك العراق ولا اليمن ولا سوريا، لا هقولك فرنسا وإنجلترا وكثير من الولايات الأمريكية، والمدن الإيطالية والألمانية، الكل بينكوي بالإرهاب بس اللي ميزهم إن كل الشعب عارف وفاهم، مش بيهللو زينا من فوق السطوح ويتريقوا على السلام، والكارثة الأكبر إنهم يقولوا الباك بيدخل جون في نفسه والواد بيعاشر خالته ويحلل زنا المحارم. والتاريخ ياما هيقول، عن والي عكا الخاين والروم والصحة وهينفضح مين المسئول.

أما موضوع الجزيرتين فميتخدش بمنطق البهاليل، ولا المهيجتية وتجار السياسة ولا شعارات الدلايل، الموضوع محتاج عقل وتحليل، لأنه متشفر وحله عند الحاوي وفقهاء اللغة وعلماء التأويل، هي عهود الغرام الي بيكتبوها العشاق والبغايا والغاصبين والمغتصبين في عز شهوة المتعة فيها حلال ولا حرام؟ ولما العقل يفوق ويصحى من المنام، مش من حقه يغير الكلام، ويبدل الملابس ويغير الأعلام، فهمت يا ابن الكرام، مهني دي حكمة الشيخ عبدالسلام.

دكتور عبدالعزيز المسئول عن التنظيم: يجب على الحضور، الانتهاء من تناول الشاي والقهوة والفطور، والعودة إلى قاعة المؤتمرات، لاستئناف الحوارات، واستجاب جحا وصحبته، ومن كانوا في معيته، وراحوا يطالعون برنامج الجلسات، فأدركوا أن أولاهها عن مكانة الحمار في التاريخ والحضارات.

بدأت الجلسة الأولى بحديث المؤرخين والإعلاميين، وتضم أربعة أبحاث علمية عن قيمة الحمار التاريخية والسياسية والأدبية والثقافية. فبدأ الكلام الزميل الكريم، الدكتور أشرف إبراهيم قائلا: قبل الحديث عن السير والأخبار، أقدم الكثير من الأسف والاعتذار، على ما بدر من بعض الحضور في حق معلمنا جحا منظم المؤتمر، وأثني على ردوده وما جاء فيها من كلام معتبر، ولتعلم الجميع، ومنهم صديقنا أبوسريع أن حبيبنا الحمار له في التاريخ مائة دلو وألف ذراع، وكلامي مش أونطة، ولا زي الراج ومكياج الستات الي بيحطوه في الشنطة، وده واضح بالتوثيق، لعين الخصم قبل الصديق، والمناقشة مفتوحة، والهدف واضح وهو تدقيق الخبر والتحقيق.

فتروي المراجع والمصادر الموثقة أن الموطن الأصلي للحمار كان في صحراء أفريقيا، منذ قرابة اثنتي عشرة ألف سنة، حرًا طليقًا شأن كل العباد، نحو 4000 عام قبل الميلاد، وقيل أنه ظهر لأول مرة في الجزائر والصومال في عصر الإمبراطورية الرومانية، وكان في صورة وحشية، وطباع عنيفة وبربرية، أما حبيبنا أبو الصابرين، فكان أول ظهوره في أرض النوبة من مملكة المصريين، صاحب الفلاح وأعانه على الحرث والزراعة والكفاح، وحمل الغلال والبضاعة، ولم ييخل عليه بلبنه للشرب أو الرضاعة، فأصبح المصريون ينتمون إليه، ويحنون عليه - فالعرق دساس، والأخوة في الرضاعة معلومة عند الناس - . وعرفته سوريا وحدث عنه الكتابات المسمارية. وعليه فإننا نؤكد بالخبر اليقين أن الحمار المصري شارك في بناء حضارات البربر، وعلم المصريين، وحضارة العراق، والكلدانيين، والفينيقيين، ومملكة الحميريين أتباع حمير بن سبأ والقحطانيين. ولم يشارك حمار الشرق في الحروب إلا في النادر من الأخبار، أما في الغرب فركبه الإيطاليون والفرنسيون والأمريكان ونقلوا على ظهره السلاح وصواريخ الدمار، ولم يسلم حمارنا من كيد الإرهابيين فجدهم في سيناء فجروه، فقتلوا به البشر وبأديهم عذبه.

وكان في بلاد اليونان صاحب كرامة وسيرة محبوبة، وكان لحمه يقدم قربان إلى (برياب Priape) إله الخصوبة، وفي القوة كان مضرب المثل في أحاديث النساء فتمدحه العذارى، وتتغنى به المرأة للعب. وكتبت عنه الأساطير ورفعته إلى درجة القداسة، وألبسته الحرير والدباج ووضعت في عنقه الذهب وعلى رأسه تاج الرئاسة، وذلك لدوره في عيد باخوس، وحمله لآنيات الخمر التي تجلب البهجة وتزيل من على الوجوه العبوس، وتنشر الفرحة والابتسامة بين الغانيات، وتشجع الزواج بين الفتية والفتيات.

هذه كانت لمحة تاريخية، عن دور الحمار في حضارتنا الإنسانية، ولن أكرر ما قيل في الماضي من الجلسات، عن مكانة حبيبنا الحمار في تاريخ الديانات. أما دوره في السياسة والأدب، فسوف أترك الحديث عنه لأصدقائي من الساسة من الإفرنج والعرب، ولا يسعني إلا أن أكرر شكري على حسن الاستماع، وعدم المقاطعة وإهلاك الوقت في الجدل والصراع.

أحد الصحفيين ويدعى سيف أبوخزاعة: قرأت في كتابات المستشرقين، الكائدين للإسلام والملاعيين، أن في سالف الأزمان كان خليفة المسلمين، وحامي الحمى والدين، حمار، فهل هذا صحيح؟ أجبني من فضلك وأكثر من التوضيح.

العالم الهمام: علمنا أن الحمار قد اشتهر عند العرب، بالصبر والجلد، ولم يُعرف عنه في الشدائد التخاذل أو اللعب. لذلك أطلق المؤرخون على من تجتمع فيه هذه الصفات لقب الحمار. وكان منهم آخر خلفاء بني أمية، مروان بن محمد (688 - 750م) صاحب الطلعة البهية. الذي امتدحه العقلاء، من الساسة والأدباء، والوزراء. ووصفوا عهده الذي استمر ست سنوات، بأنه زمن الإصلاحات، في آخر ملك الأمويين الذي أنهكه الظلم وأعياه الفساد ودمرته المؤامرات. وأنه قُتل في مصر ودُفن في الفيوم وكان حاسماً يقوم أعداءه بالشدّة، وآثر السلم مع الرعية وأراد أن يبرأ الجسد المحموم من المدة.

وروى ابن كثير أن محمد بن أبي عامر المشهور بالحاجب المنصور (938 - 1002م) كان في الأصل حمّاراً وحلم بمنصب الخلافة فباع حمّاره ودخل في زمرة الشرطة، حتى أضحي قائد قرطة، ثم ترقى حتى أصبح وصياً على عرش الأندلس في عهد هشام المؤيد بالله أحد خلفاء الدولة الأموية وقد عُرف عنه الشدة والشجاعة، والعدل والطيبة والكياسة والدهاء والبراعة. وأكد

المؤرخون أنه كان يقوم مقام الخليفة، يأمر وينهي ويصدر القوانين ويخرج على الرعية في الأعياد بملابس التشريفة.

وخلاصة الموضوع أن الخليفة الذي لُقّب بالحمار، والآخر الذي عُرف بأنه كان حمّار، كانا من أكابر الأشراف والأخيار، فدخلتا التاريخ من أوسع أبوابه، وذلك لأنهما كانا من أنصار الحمار وأحبابه.

ووقف أحد الملتحين ويدعى حمزة أبوشُدافة: أتتهكمون على الخلافة، وتلبسون عباءة المؤرخين، وتنشرون الأكاذيب فأنتم والله معشر المضللين، ولا يصلح معكم إلا جهاد النصرة وجيوش داعش لأنكم جميعكم من المرتدين، ألم يكذب أحدكم النبي وشكك في رواية المسجد الأقصى وزعم أنه من العارفين، ثم جاء بعد ذلك وسب وقذح رمز العروبة وقائد حطين، السلطان الورع صلاح الدين، وصرح نفر منكم بأنه من أكابر الكتاب ووصفه بعضكم بأنه من المستنيرين.

الدكتور أشرف إبراهيم: اسمع يا بني لا تسيء للعلماء ولا تنتقد المؤرخين، فجميعهم لا يعيبه التفاف الإعلاميين حول المشهورين من الجاهلين، والشخص المقصود كُتب عن شطحاته وأكاذيبه وافتراءاته مئات النقود وعشرات الردود.

جحا: اسمع يا ولد دعوناكم للتفكير، وليس للتكفير، وأسلوبك في الكلام، وإلقاءك علينا بالتهم الجسام، أخط من أسلوب البهائم في الاعتراض، وصنيعك الأحمق لن يحقق لك المراد، وغضبك وصراخك في القاعة ليس له تبرير، إلا تعكير الأجواء، وتشتيت الأذهان عن أخبار أعظم الحمير.

بين السياسة والفن والأدب

عاد الهدوء إلى القاعة بعد خروج الخوارج والحشاشين، وانتظم الجلوس ينتظرون كلمة من سوف يحدثهم عن مكانة الحمار في عالم السياسيين: -

هياً الأستاذ مختار الحلنجي - نقيب الصحفيين الأسبق - وبدأ حديثه: من الغريب والعجيب، أن تتساءل عن الدور الذي يقوم به الطبيب، في المصحات وفي المعامل حيث الدواء بالأمصال والتراكيب. فالعلاقة بين حبيبنا الحمار والسياسة، لا تحتاج إلى عناء البحث في دواوين الحكم أو بين كراسي الرئاسة، تعالوا نفكر هو إزاي الحمار استأنسوه، وبين الناس علموه وربوه، بالتأكيد كان ده بالحيلة والسياسة. صحيح إن الحمار لا يصلح للبس التيجان، ولا الجلوس على كراسي الزعماء والقادة والأعيان، وسخر الكتاب منه واتهموه بقله الحيلة، وزعموا أن خبرته إن صغر ولا كبر هزيلة وقليلة، والحق إن العيب في السياسة، مش في الحمار لأن نصها كذب وخبثاة، والنص الثاني خيانة ونجاسة، وحبيبنا الحمار ملوش في القرع ولا المكر، طيب من يومه وصبور ويرضي بالقليلة ويقابل المعروف بالحمد والشكر.

أما مكانة الحمار في تاريخ الفكر السياسي فكله طرائف وأخبار ظريفة، فكثر من الجمعيات الأهلية، والأحزاب السياسية، والمنتديات اللطيفة، في كردستان والأردن وسوريا وإنجلترا وإسبانيا اتخذت منه شعار للعدالة والحرية في زمن الحريفة، أما الأمريكان فخلوه رمز للديمقراطيين، وفي عام 1828م كتب مرشح الليبراليين، إن شعاره هو الحكم للأمة وتحقيق العدالة للشقيانين، وكان اسمه أندريو جاكسون وكان في دعوته من الصادقين، فاتهموه خصومه بالهبل والهطل ولقبوه بالحمار وقالوا عليه إنه

خارج من مستشفى المجانين، ولما فاز انتشرت الحكاية فحلف المرشح وقال أنا مش هقعد على كرسي الحكم إلا والحمار معايا، وفي عام 1870م احتفلت الأحزاب الأمريكية، برفع صورة الحمار على مقرات حزب الديمقراطية، وأصبح اسم الحمار مرادف للحرية الحزبية، والديمقراطية، والعولمة الأمريكية. وأصبح الحمير هما اللي بيحكموا ويفهموا، وأصول العدالة والحرية ينظّروا ويعلموا، وهل بعد ذلك سيادة ومجد؟ والواحد بيتعجب! حمار في أمريكا بيكرموه، وفي بلادنا يقولوا على الخايب والفاشل هاتوله بردعة وشدوه، بصراحة ده شيء فوق الحد.

أحد الشباب ويدعى فكري الغضبان: عاوز تقول يا أستاذ إن عشان نفهم لازم نبقى حمير!، ده اتهام صريح للشعب والحكومة واللي جابها وده أمر خطير، يحتاج لمراجعة وتحذير، ولا انت عايز تقول إن الديمقراطية، وكل أشكال الحرية، مش هنولها إلا بمنطق الحمير، الصبر والطاعة والقناعة ونستحمل الكوارث لأن كل داهية ليها عند اللي بيحكمونا تبرير، يا عم أنا موافق بس الحمار في أمريكا من صغره بيعلموه، وعلى الأدب والنظام بيعودوه، ولو جاع يبأكلوه، ولو مرض بيعالجوه، وفي المكان الصح بيشغلوه، أما حمير بلدنا على الإهانة من صغرهم يبربوهم، ولو تعبوا من ثقل الحمولة بيضربوهم، والحلنجي منهم بيوظفوه، ويدوله ورقة وقلم ويقولوله (ارسم وخطط، وعلم ودرب، وفوت ومعلشي، واربط ومترفسشي) وغيره من أرشيف الفساد بيلقنوه. فهمت يا أستاذ صوابك مش زي بعضيها، واللي ماسك شنطة فاضية مش زي اللي بالدولارات ماليها، ولا عندك الكل ماشي وطبل يا فجلة وانتي يا دلال اتحزمني واديها.

الصحفي الهمام: اسمع يا صديقي اتأمل الكلام، وبلاش تخرج عن الموضوع وتخطب في الحل وتهيج عليا الناس والله ده حرام، أنا بتكلم عن مكانة الحمار لا جبت سيرة الحكومة، ولا غلو العلف والبرسيم والضرب بالشومة. واتكلمت عن الحمار في أمريكا على سبيل الطرفة، لا جبت سيرة المصالح الحكومية، ولا وزير الصحة ولا التعليم ولا الجامعات الأجنبية، ولا الهلية ولا الحرامية، ولا أسيادنا في السلطة التنفيذية، ولا المصلحين والشرفا، يا ناس ماقولتش ولا انت عايز ترشقني في عامود وتلبسني مليون قضية. إذا كان على الديمقراطية الأمريكية الي صعبانة عليك، فاقراً كتابات الفلاسفة عنها إذا مكتش عندك تعالي وأنا أديك، الخلاصة إنها وهم وتنظير على الورق لأمثالك بيصدروه، والمصلحة هي الأصل ومعها الدستور بيثقلوه، والقانون بيعدلوه، والكلام عن حقوق الإنسان بيوجهوه، وكلام ليلة السبت والحد في صبح الاثنين بيغيروه.

وعلى العموم أشكركم وأنا خلصت كلامي، عن الحمار الي صورته قدامي، وبشوفها في أحلامي، وليتكم سعيدة وندية.

ثم اعتدل الأديب الشاب رمزي جميل أمام الميكروفون، وذلك لتقديم كلمته بأسلوب شائق وموزون، تلك التي خصصها للحديث حول مكانة الحمار في الكتابات الأدبية، وأثره في الأعمال الفنية. فجاء فيها: -

من الغريب والعجيب أن نجد الحمار يشغل حيزاً كبيراً في كتب القصص والطرائف والأسمار، بداية من كتاب ألف ليلة والأغاني للأصفهاني وأشهرها كليله ودمنة، في قصة الأسد والحمار والثعلب، وهي التي صورت حبيينا على إنه مثال للسذاجة والطيبة أمام الأشهر في المراوغة والدهاء والكذب، وقد

احتال عليه وأوقعه بين أنياب الأسد، دون فخ أو قيود أو حبال من مسد. ثم تأتي كتابات الجاحظ عن طرائف الحمار وخصاله وطباعه وأصله وذلك في 65 مرة من صفحات كتاب الحيوان الذي لا يجهله عالم جوة أو برة.

أما التراث الشعبي فلم ينصف الحمار في أمثاله أو حكاياته، فكلها توصفه بالبلادة والغباء، واستباحته إهانته وشتمته في العمل أو في النداء.

وعلى النقيض نجد توفيق الحكيم قد خص الحمار بمؤلفات خمسة أدبية، عن لطفه وحسنه، وبالغ في رسم صورته، فجاءت في هيئة عظيمة وسيرة عطرة وبهية، وعقلية راجحة للأفكار الذكية، وآراء ناقدة للأوضاع الاجتماعية والثقافية والسياسية، وذكر أنه رفيق صباه، وصديق شبابه فلم يكذب عليه مرة ولم يتمرد على رفقته ونداه، ومحاوره الناصح، الذي لا يجامل ولا في الحق يمازح. وفي المكتبات العالمية، نجد عن حبيبنا عشرات المصنفات العلمية، والكتابات الروائية، في الشعر والبلاغة والصور النقدية. ومنها ما كتب الإنجليزي نابجلوس ويركر رواية مذكرات مجنون، سخر فيها من الحمقى على غرار نهج سقراط ومحاورات أفلاطون، وروى فيها أن حمار قص أذنيه وأطعم ذيله للكلاب، ليهذب من شكله ليترك العمل بالحقل ويصبح مثقفا لا يشغله من أمور الدنيا إلا القلم والكتاب، حتى يكون أهلا للالتحاق بالسربون، منارة العلم وقبلة الفنون، وبعد عشر سنوات لم يفلح الحمار الذي تمرد على عيشته، من الوصول إلى غايته، فعاد مرددا من تمرد على خلقته، عجل بمنيته. وعلى نفس الدرب سار الفرنسي مولير في تهكمه على المتعلمين، وتجار الكلمة وأشباه المثقفين، إذ أرسل لأحدهم إثني عشر حمارا للالتحاق بأكاديميته التي أطلق عليها أكاديمية الحمير، وذلك في مسرحيته مسيو دي بورسونياك.

والآن أتساءل مع كثير من الأسف ماذا لو زار مولير جامعتنا، وشاف عن قرب أحوالنا، واتفك مع التلامذة والأساتذة وبص في المناهج وطالع الكتب، هيلقي كله بلح والنضيف منه زغلول والباقي رطب.

وطلبت إحدى الفتيات النابهات وتدعى نهلة رزق المداخلة: فقالت كلامك يا أستاذنا لا يخلو من الجدة والطرافة، وأثرى الندوة بكثير من الأخبار عن مكانة حبيبنا في الأدب والثقافة، ولكنني أضيف على ما تقدم بعض الطرائف والطرائف: فقد سرق الأزهريون بغلة حسن العطار ونعليه بعد صلاة الجمعة، عقابا له على ما بدر منه في مشروع تطوير الدراسة في الأزهر وتحويله إلى جامعة، وكان إبراهيم باشا بن محمد علي قد أهدى الشيخ بغلا ذكيا يستطيع أن يصل إلى موضع الباشا أينما كان لجمع الشمل بينهما ولمه، وذلك اعتمادا على ذاكرته التي لا تخطأ رائحة ركوبة الباشا لأنها أمه. وبذلك كان للبغال والحمير، دور في الثقافة والنهضة والتنوير، وأضيف كذلك قبل ما أنسى عشرات القصص والحكايات التي رويت عن حب الزهاوي الشاعر لحمارته البيضاء، التي أصغت لأشعاره قبل أن تتناقلها المسامع ويرددها الناس وتملأ الفضاء.

ولنتذكر قصة مزرعة الحيوانات للأديب الإنجليزي جورج أورويل (1903 - 1950م) التي كتبها ليشيد بأخلاق حبيبنا الحمار، وتروي أن أبا الصابرين سهر على صديقه الحصان محاولا تطييبه أثناء مرض الاحتضار، ودفعه وفاءه ورفقه بخيله أن يتلقى عنه لدغات الذباب والحشرات، وأعد له طعاما لينا وبعض المسكنات، وموقدا مريحا من القش، أملا في إحضار صاحب المزرعة طبيب لمداوته بالحقن أو بالرش، ولكن بعد فوات الأوان

فجاءت عربية الموتى لنقله لمجزرة الحيوانات، وتقطيعه ليصبح طعاماً للأسود في الحديقة وكتابة نهاية أعظم قصة للوفاء والوئام لحسان كان محبا للحياة برفقة أصحابه ولكنه مات، ولم يبق من سيرته إلا دموع الحمار وعشرات الذكريات.

وانهمرت الدموع من عيون الفتاة مرددة أين نحن من هذه الأخلاق، فيما يحدث بيننا من حسد وبغض وانشقاق، ما زلنا نعاني منه بين الأخوة والرفاق. وصفق الحضور، تشجيعاً للفتاة وحنكها في سرد الأحداث وأعظم الأمور، وقدرتها على توجيه النوادر والأخبار لمعالجة أوضاع في المجتمع وألقت عليها مزيد من النور، بأدب جم وبعيدا عن الصلف والغرور.

واستأنف الأديب حديثه: ويسعدني أن أختتم حديثي بالثناء على حمار من نحن في ضيافته، وما زلنا نتعلم من دربته وحكمته، أعني حمار جحا وهو الأشهر بين الحيوانات فعرفناه متكلماً ساخراً وناقداً متهمكاً وخير باحث عن الحقيقة، وصاحب النكتة بالسليقة.

وأشهد الحضور أنه صادق في وصيته، ومحق في مشروطينه، ومن ثم يجب علينا الاعتذار، عما بدر منا في حقّه من بذاءات في النكات والأسمار.

وقبل أن تنتهي الجلسة، وقفت إحدى الفتيات واسمها بسمة: أرجوكم اسمعوني ببعض الاهتمام، فما أحمله إليكم انتقيته من بطون الكتب وفيض صرير الأقلام، فموضوع مداخلتي له شجون، عن دور الحمار في مختلف الفنون، فهل سمعتم قبل اليوم عن الحمار الرسام؟، فأنا لا أكذب ولا أبيع أفلام. فقد ثبت أحد النقاد الفرنسيين، ويدعى رولاند دورجوليس عددا من الفرشات المنغمسة بالألوان في ذيل أحد الحمير ولصقها بلصاق متين،

وذلك ليسخر من الفنانين التكعيبيين والتشكيليين والرمزيين والسرياليين. ثم راح يُأكل الحمار الكثير من الجزر، ليزيد من هز ذيله والرفس والهزر. فتتحرك الفرشاة على لوحة بيضاء قد ثبتها الناقد في موضع مكين وحدثت المعجزة عام 1910م فخرجت اللوحة بعشرات الشخايط الملونة، ومئات النقط غير المقننة. وأطلق الناقد على هذه اللوحة غروب الشمس، وادعى أنها لرسام مغمور يدعى برونالي وقد رسمها بالأمس. ثم عرضها على النقاد المتحمسين للفنون التشكيلية، فقالوا عنها إنها بديعة وتنبأ بميلاد مدرسة جديدة هي الطفحية. وأن راسمها عبقرى ومبدع، وأن حسه الفني هو الأروع. ولكنهم أصيبوا بالخزي والإحباط والكسوف، عندما أخبرهم الناقد بحقيقة أمرها وصاحبها الذي لم يمسك قط بالفرشاة ولم يدرس الرسم ولا كتابة الحروف، وأن اسمه الحقيقي اليبورون هو أحد ألقاب الحمار وعند المثقفين معروف.

وهل علمتم أن الحمار كان ملهما لأشهر رسامي الكاريكاتير الساخر، ومنهم الأسباني فرنشيسكو دي نويلا وغيره من الرسامين من العرب والعجم الذين ليس لهم آخر، ومن أشهر اللوحات الفنية، التي كان بطلها الحمار وخذت شهرة عالمية، لوحة صومعة المجانين، وهي رسوم حفرية للألماني البريخت دور أبو التفانين. وأخرى صور فيها الهولندي بيتر بروجل الحمار وهو تلميذ، في مدرسة لا يصغي فيها أحد للمعلم سوى حبيبنا الفطن اللذيذ. وُحكي عن الرسام الأسباني بيكاسو إنه أراد إعادة ما جرى ودار، ورسم لوحة زيتية من إبداع ذيل الحمار، وأحضر الأدوات، وتذكر ما حدث وفات، وأضاف بعض التعديلات، إذ كان يحرك اللوحة إلى اليمين وإلى اليسار ليتمكن من ملئ كل الفراغات، بالخطوط والأشكال التي كانت

تعملها الفرش المثبتة في ذيل الحمار، ثم عرض اللوحة للبيع وقيل أن اشتراها أحدهم بـ 25000 دولار.

والآن أسألكم: هل سبقني أحد في نقل إليكم هذه الطرائف والأخبار؟ فضحك كل الحاضرين، وعبروا بالتصفيق والضحك عن امتنانهم لحكايات الفتاة وهم مسرورين.

وعلق أحدهم أن ما نسمعه اليوم، من أصوات تغني للحمار لا ينبغي أن نقدم إليهم اللوم، إلا على البذيء من الكلمات، والصوت والنغمات، لأن معظمهم بشهادة الشهود والنقاد والتقارير، صوتهم أنكر من صوت الحمير.



بين العلم والفلسفة

عاد المؤتمرين إلى قاعة المحاضرات، بعد انصرافهم عنها لبضع ساعات، قضاها معظمهم بين تناول طعام الغداء وأداء السجود والركعات، والتحاور حول ما فات من الكلمات، وتقييم الأبحاث وتبادل الرأي حول جودتها وجدة المداخلات والنقادات.

وعلى الفور جلس جحا على المنصة الرئيسية، واستأذن المؤتمرين وطلب منهم حسن الإصغاء لحديث المفكر راشد ضياء عن مكانة الحمار في الدوائر والمباحث الفلسفية.

وقال جحا: إنه موضوع شائك يحتاج إلى خلفية ثقافية، عن حكمة

الحضارات الشرقية والغربية، التي تأثرت بالفكر السائد ففسرت وبررت، وكذلك استوعبت آراء الجانحين والشاطحين والمصلحين فثارت وغيّرت، وطورت العقلية الإنسانية.

دكتور راشد ضياء: السيدات والسادة كلنا نعرف أن المصادر الفلسفية، وعلى الأخص في الحضارات الشرقية، تُستخلص من الديانات والموروثات الشعبية، والأساطير والحكم العقلية. فلم ينصف التاريخ المصري القديم حبيبنا الحمار، ولم ترفعه الأساطير إلى درجة المعبودات الأخيار، بل حشرته ضمن حكايات قوى الردع في أساطير "ست" و"بس" والعصاة والأشرار. ولكن الأبحاث الحديثة ذكرت أن صورته عند المصريين كانت تلقى كل تبجيل واحترام، فجهده وعونه للمزارعين والمسافرين لا ينكره إلا اللثام، أما السيرة الرضية والأفعال الغبية، فتنسب للحمار في سيرته الوحشية والبربرية. والخلاصة أن الموروثات المصرية والشرقية، لم تنظر للحمار على أنه شخصية محورية، ولاسيما في القضايا الفلسفية.

وقد عبّرت الشذرات القليلة في الفلسفة اليونانية، عن الحمير بنظرة مادية ونفعية، تلك التي دفعت معظم الفلاسفة إلى احتقارهم واعتبارهم من الحيوانات الأليفة الغبية، التي لا تصلح إلا لأن تكون مطية.

وإذا ما انتقلنا إلى الفلسفة الرواقية، سوف نجد فيلسوفها الأشهر «كليانثس» قد لُقّب بالحمار لعظيم أفكاره الأخلاقية، ولما عُرف عنه من الطيبة والتسامح والإخلاص في الدعوى للوحدة الإنسانية، والصبر والجلد وقوة الإرادة والعقلية الموسوعية والذاكرة الحديدية، ومحاربته للشهوات الجسدية، وإيمانه بال العناية الإلهية، وخيرية القدر وعقلانية الإله وحكمته

الأزلية، وكان لا يغضب من لقبه مردداً أنا ذلك الحمار الأجدر والأقدر على حمل تعاليم زينون الفلسفية، وقد أثرت كتاباته وقصائده الروحية في الفكر الأخلاقي والتراثيم المسيحية.

وإذا ما انتقلنا إلى أشهر الكتب التي تحمل اسم حبيينا الحمار في ميدان الفلسفة، فإننا سوف نجد كتاب «الحمار الذهبي» الذي ألفه أبوليوس الأمازيغي (125 - 175م) وهو من أوائل الكتب الأدبية الرمزية المؤلفة. وهو كتاب عجيب، جمع بين العلم والخرافة والترغيب، في عمل الخير والتحذير من الشيطان والشور والتهيب. وقد صيغ على شكل رواية بطلها حمار كان في الأصل إنسان، أراد ذات يوم أن يصعد إلى عالم الآلهة والسعادة الأبدية ليتخلص من دنيا الهموم والأحزان، ولكنه تحول إلى صورة الحيوان، بعد شربه شراباً مسحوراً أو تناوله دهاناً محظوراً على الإنس والجان، أحضرته له محبوبته «فوتيس» دون دراية منها بحقيقته أو خبرة أو عرفان، ومضي الأحداث ذاق فيها الحمار المسحور، كل ألوان القسوة والعذاب والإهانة من قبل الإنسان الذي فاق كل المخلوقات في تفننه في الأذى وفعل الشرور. وقد أدرك الحمار خلال معاشته للبني آدمين، مدى انحطاطهم، وتجبرهم وغرورهم وسفالتهم وحمقهم، وانتهى إلى أن مكانهم في العالم يجب أن يكون في أسفل السافلين، ولم ينقذه مما هو فيه إلا الربة إيزيس، التي أشفقت عليه وعرفت أن روحه الطاهرة قد ضلت سبيلها فوقعت في جسد البهائم بين قساة القلوب ونفوس الأباليس. وقد أراد المؤلف من هذه الرواية، التهكم على أخلاقيات المجتمع الروماني وعوائده التي سوف تقوده إلى أسوأ نهاية.

ورغم ذلك لم تتبدل نظرة الفلاسفة لحبيينا الحمار واتهامه بعدم الفهم والغباء وقلة الحيلة، حتى جاء الفرنسي جان بوريدان (1300 - 1358م) ليثبت العكس بتجربة علمية أصيلة، برهن فيها على أن الحمار صاحب رأي وموقف وقدرة على الاختيار بين ما ينفعه وما يضره، ويميز أصدقاءه عن الأغراب ويحنو إلى من يطعمه ويحبه، ومن يقمعه ويسبه، ولا يرحمه إذا كانت صحته عليه.

وقد أكدت الأدبية «كونتيسة دي سيجور» (1799 - 1874م)، في مؤلفها المغمور، (خواطر حمار) الذي عدل التصورات والآراء والأفكار التي كانت بالرأس تدور، حول عقلية حبيينا الحمار وفلسفته الناقدة، وتصريحاته التي لم يعبر عنها إلا في نظراته الساخرة المتمردة، التي جمعت بين الأسف والحسرة على ثقافة الإنسان التي استملحت السفالة والوضاعة وعن الحق والخير والجمال باتت شاردة، إذ نجحت المؤلفة في ربط الحمار بالعديد من الصفات الإيجابية كالذكاء والعلم والتواضع والطيبة، وذلك عوضاً عن البلادة والجهل والعند والحمق وغير ذلك من الصفات المذمومة والطباع الغريبة، ويحتوي الكتاب المذكور، على أربعة عشر فصلاً جميعها يحكي ويدور، حول شخصية البطل «كديشون» الحمار العالم المعروف بالتواضع والمنزه عن الغرور. وهي أقرب لمذكرات ناصح صاحب دربة ودراية، قد عاشر المجتمع الإنساني ووضعه في دائرة النقد ثم عكسه على المراية، ليثبت أن اللين والإحسان، هو الطريق الأصوب لتربية الصغار جحش كان أو إنسان، وأن الغباء والذكاء في الحكم على العقول نسيان، فالخبرات والمعارف بحر بلا شطئان، وأن التعصب لغير الحق اليقين، لا ينجم عنه سوى البور والعنف والتخلف واستبداد مكين، يحجر على العقل ويحرمه

الموازنة والمفاضلة والاختيار والفصل بين المؤيدين والمعارضين. والكتاب في مجمله يعبر عن ثورة العقل المستنير، على تلك الحملة النكراء على الأتان والبغال وكل فصيلة الحمير.

ولعل الشاعر والروائي الفرنسي فيكتور هوجو (1802 - 1885م) هو أكثر الفلاسفة والأدباء دفاعاً عن الحمار، إذ أفرد له 65 صفحة في قصيدته الحمار باسيانس التي كانت موضوعاً لعشرات الندوات والأسمار، إذ وصف فيها أبا الصابرين بأنه أبرع من كانط وأنه محاور جيد وفيلسوف عظيم ينطق بالحكمة ويكشف عن الأسرار، وحذر السامعين من تعصب رجال الدين والأحبار، ومراوغة الساسة وتجار الأفكار، وبين أن نجاة العالم في تنقية الأنفس من الأحقاد ومعاقبة الأشرار. وأوضح أن الفضائل ليست حكماً محفوظة كتبها أفلاطون عن أستاذه سقراط، بل هي فعل وسلوك يؤمن به الإنسان ويسير عليه من الميلاد إلى الممات، وقد برهن على نبل أفعال الحمار بقصته مع الضفدعة، التي أبى أن يدهسها وعربة كان يجرها بعجلات أربعة، وتوقف عن السير وتحمل الإهانة والضرب من راكبها، حتى لا يصيبها بضرر أو بقدميه يؤلمها، إلى أن بلغت المسكينة مأمنها.

وقد نجح المؤلف في الربط بين صديقنا الحمار، والفصل في الكثير من القضايا التي لا تتحمل التأجيل أو الانتظار، مثل قضية علاقة العلم بالدين، وضرورة الجمع بين السياسة والأخلاق في مشروعات المصلحين.

وفور انتهاء المحاضر من كلمته طلب الدكتور محمود عبد المنعم التعقيب والمداخلة، فسمح له رئيس الجلسة نظراً لعلو مقامه ويقينه بأن في مداخلته إضافة مؤكدة.

الدكتور محمود عبدالمنعم: كلنا نعرف أن الفلسفة كانت أم العلوم العقلية، وأن أبحاثها الميتافيزيقية هي التي أقعدتها عن مواكبة المعارف العلمية، وذلك في العصر الوسيط في أوروبا المسيحية، أما في عصر النهضة والتنوير، فتبدلت أحكامها على عديد من القضايا ومنها نظرتها إلى البيئة وتقييمها للموجودات المعاشة ومنها الحمير. وسوف أقص عليكم في عجالة الكثير من الأسرار، عن القدرات البدنية والطبيعية والذهنية التي يتميز بها الحمار، وكانت وراء تحول الفلسفات والأفكار، وإقلاعها عن وضع حبيينا في قوائم الدواب المنكرة والبليدة والمحتقرة من الأغيار، فأصلحت ذلك بانتخابها له ليتصدر صفوف الشطار والأخيار، على مر الدهور وفي كل الأمصار.

فيميز أبو الصابرين بالقوة والفحولة فيستطيع الإنجاب وهو في الرابعة، أما زوجته الأتان فتستطيع الحمل في الثالثة وبعد إحدى عشر شهرا أو يزيد تصبح مرضعة، أما الجحش فيبلغ وزنه عند الولادة أربعة عشر من الكيلوات، وهو أربع أضعاف الطفل الذي تنجبه الآدميات، وللجحش من العزيمة والهمة القدر الذي يمكنه من الوقوف والسير بعد ساعة واحدة من الميلاد، الأمر الذي لا يقارن بحركة الآدميين من البنات والأولاد، ويستطيع الجحش الاعتماد على نفسه، في سد حوائجه في الشراب والطعام بعد ثلاثة أيام من الولادة وأمه ترضعه، وإذا وطأ الحمار فرصة فينتج بغلا، وإذا وطأ الحصان أتان تنجب نغلا، ويستطيع الحمار البالغ حمل على ظهره نحو ثلث وزنه من الأثقال، وجر ودفع أضعاف ذلك من العربات والبضائع والأحمال، ويصبر على العطش والجوع في الفيافي والصحاري، ويرضى بالقليل، ويقنع بالضئيل، ولا يمل العمل في لهيب الصيف وصقيع البراري، وإذا ما قورن بالإنسان

والحصان فصوته هو الأعلى، وبصره هو الأقوى، وسمعه هو الأرهف، وصلابة عظامه هي الأنشف، وذاكرته هي الأحد، ورفسته الأشد، وهو في المواقف الصعبة أحذر، وفي التعرف على الأشخاص والأماكن أخطر، أما عمره فهو أقصر، وهو مكير بلا خباثة، وذكي لا يطمع في الملك أو الرئاسة.

وصفق جميع الباحثين لعمق حديث الفيلسوف وغرابة وطرافة تصريحات العالم، وردد معظمهم حقاً إن معرفتنا بعالم الحمير قبل هذه الندوة كانت مشوشة وحكمنا عليهم كان جائر وظالم. ولم يمضي من الوقت إلا بضع دقائق، حتى أعلن رئيس الجلسة بصوت مرتفع وأسلوب جاد ولائق، بضرورة سرعة الإجراءات، الخاصة بالنقض والتقييم وكتابة التوصيات.

فاقترح أحدهم طبع حصاد جميع الجلسات، وترجمته لعدد من اللغات، ومكاتبة جميع الهيئات، الدولية والمؤسسات، لإصدار قانون لحماية حقوق الحمير وصيانة كرامتهم وتجريم قذهم ووصفهم بالشتائم والبذاءات، وتغليظ في ذلك الغرامات والعقوبات.

واقترح آخر إنشاء مستشفى خاص للبالغ والبالغ والحمير، بالمجاني وتعيين الأكفاء فيه من البيطريين وإدارته على أحدث النظم والتدابير، وتشيد متحفا تجمع فيه آثارهم المادية، وأخبارهم الثقافية، وآخر ما كتب عنهم في المباحث الفلسفية والأبحاث العلمية.

أما جحا فقد جلس منفردا في مكان قصي لمراجعة وقائع الجلسة الأخيرة وصياغة ورقة التوصيات ثم راح يحادث نفسه تراني أدت الرسالة ووفيت بالوعد، وهل كل ما قيل في حق صديقي الحمار من خلق وإخلاص في العمل يمكن أن يصعد به إلى سلم المجد، وهل الحضور أدركوا عظمة مكانة أبي

الصابرين في حياتنا الهزلية التي سادها العبث والسخف والهذر وفاق كل حد، وهل يمكننا تفعيل اقتراحاتنا وتوصياتنا ونقلها من طور الخطابة واللعب إلى ميدان الحسم والجد؟، وهل في مقدورنا استيعاب أن هذا المؤتمر ثورة من أجل التقويم والتغيير، لتلك النظرة السائدة الغبية التي تنظر إلى الصابرين والطيبين والمسلمين والقانعين على أنهم بغال ودواب تضرب بالعصا شأن الحمير، وسوف يظل هذا السؤال مطروحا أمام العقول فإجابته تحتاج إلى تخطيط وتدبير.



قائمة المصادر المراجع

1. إسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية، دار المعارف، بيروت، 1990.
2. توفيق الحكيم: حمار الحكيم، دار مصر للطباعة، د.ت.
3. توفيق الحكيم: الحمير، دار مصر للطباعة، د.ت.
4. زغلول النجار: الحيوانات في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت.
5. الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، الحلبي للنشر، 1965.
6. جورج أوريول: مزرعة الحيوانات، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2009.
7. جورج بوزنر وآخرون: معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة أمين سلامة، الهيئة المصرية للكتاب، 2001.
8. خليل حنا تادرس: نوادر جحا الكبرى، دن، د.ت.
9. عباس محمود العقاد: جحا الضاحك المضحك، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013.
10. عبدالستار أحمد فراج: أخبار جحا، مكتبة مصر، د.ت.
11. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
12. القمص يوحنا سلامة: الآلئ النفيسة في شرح طقوس ومعتقدات الكنيسة، ط3، مكتبة مارجرجس، شبرا مصر، 1965.

13. الكتاب المقدس.
14. لوكيوس أبوليوس: الحمار الذهبي، ترجمة عمار الجلاصي، دن، 2000.
15. محمد رجب النجار: جحا العربي، عالم المعرفة، الكويت، 1978.
16. منصور علي عراي: حكايات جحا والحمار، القاهرة، د.ت.
17. كمال الدين الدميري: حياة الحيوان الكبرى، طلاس للدراسات والنشر، دمشق، 1992.
18. الكونتيسة دي سيجور: خواطر حمار، ترجمة حسين الجمل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،
19. كيف أكل بنو إسرائيل لحم الحمار المحرّم في التوراة أثناء حصار بنهدد ملك آرام مدينة السامرة، كتاب النقد الكتابي: مدارس النقد والتشكيك والرد عليها - أ. حلمي القمص يعقوب.
20. "Donkey | Mammal", Britannica, Retrieved 10 - 13 - 2016.
21. "African wild ass (Equus africanus)", Wildscreen ARKIVE, Retrieved 10 - 13 - 2016.
22. The American Democratic Party at a Crossroads, MATT BROWNE / JOHN HALPIN / RUY TEIXEIRA.

القسم الثاني

أحاديث وحوارات

الإرهاب وتجديد الخطاب الفلسفي

المصري المعاصر

محمد الصغير: الدكتور عصمت نصار أستاذ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي في جامعة بني سويف المصرية هو واحد من أبرز المفكرين الذين عالجوا قضية التطرف لدى الجماعات الإسلامية في معظم كتبه.. في البداية نرحب بكم، ونود أن نلقي الضوء على مساركم العلمي والأكاديمي؟

د. عصمت نصار: تخرجت في جامعة القاهرة، ثم انتقلت إلى جامعة سوهاج ثم بني سويف، وقد تدرجت أكاديمياً حتى درجة أستاذ ورئيس قسم الفلسفة. أما النواحي الإدارية فقد شغلت منصب وكيل الكلية لخدمة المجتمع، ثم الدراسات العليا، ثم التعليم والطلاب ورشحت للعمادة، وقد اخترت ضمن العديد من اللجان العلمية سواء لتحكيم الأبحاث أو الإشراف على مشروعات بحثية أو ترقية أو جوائز الجامعات أو تعديل اللوائح الخاصة للدراسات العليا أو البعثات العلمية، ولي من المؤلفات المنشورة أكثر من 23 مؤلفاً وعشرات المقالات في معظم الجرائد والدوريات العلمية والثقافية، وقد كرمتني العديد من الهيئات بمنحي الشهادات والدروع والجوائز العلمية، وكل ذلك مفصل في السيرة الذاتية التي أرسلتها إليكم، ولك أن تنتخب منها ما شئت.

محمد الصغير: يقول بعضهم عنك «عصمت نصار: مفكر مسكون بأوجاع الوطن» في إطار ذلك نريد أن تحدثنا عن الإرهاب من وجهة نظركم وكيف يمكن القضاء والسيطرة عليه؟

د. عصمت نصار: لقد عاصرت الإرهاب بكل أشكاله وأنواعه بداية من الإرهاب الفكري المتمثل في الاستبداد بالرأي والحجر على حرية الأغيار في التعبير والبوح، والاستبداد السياسي الذي يطيح بكل المخالفين، والاستبداد العقائدي الذي يكفر ويتهم الخصم المجتهد بكل ما يُنفر منه ويسيء إليه. وعاصرت كذلك إرهاب الخوارج المعاصرين الذين ضلوا وأضلوا وقادهم جهلهم إلى الإرهاب وتبديد أمن المسلمين، وصد الناس عن الدين فكانوا مضرب النماذج في الانحطاط والمروق، الأمر الذي مكّن المتعصبين والملحدين من رمي الإسلام بما ليس فيه، وأحيوا افتراءات غلاة المستشرقين على أصول الإسلام ونبّيه الكريم، حتى أمسى الإسلام في الدوائر الغربية مرادفاً للغدر والتطرف والهمجية والجهل والكذب والعدوان وغير ذلك من نعوت طالما حاربها أصل الإسلام في قرآنه وأحاديث نبّيه، أما السبيل للقضاء عليه فلا يحتاج إلى خطابات مُدبجة أو خطب على المنابر ذات درس لغوي ومفعمة بكل ما يثبت ضلال ضالين وبراءة الأصوليين من علماء الأمة وحماة الدين، بل إنّ الأمة الإسلامية تحتاج إلى تأسيس مشروعات كبرى تنصب جميعها لتفعيل هذه الغاية؛ أي القضاء على التطرف والإرهاب.

محمد الصغير: بعض الجماعات الإسلامية اعتمدت على كتابات مفكرين أباحوا استخدام العنف وسيلةً للإصلاح؟ من هؤلاء المفكرون؟ وعلام استندوا في تبرير أفعالهم؟ وأين دور الفكر والفلسفة في مواجهة ذلك؟

د. عصمت نصار: هناك بعض النصوص بُترت من سياقاتها، وكتب أنتزعت من البيئة الثقافية التي نبتت فيها، وقد استثمرت هذه الجماعات بعض الفتاوى والأحكام التي صدرت عن عصبة من المجتهدين وعلى رأسهم ابن تيمية وابن الصلاح ومحمد بن عبد الوهاب ثم سيد قطب والأعلى المودودي وغيرهم من الذين أثرت كتاباتهم في عقول الجماعات الجانحة وبرامجها ووجهاتها، وعندي أنّ أيسر السبل للتخلص من أثر هذه الكتابات هو نقدها نقداً علمياً وتحليل أفكارها من الوجهة الشرعية، وتوضيح الملبسات والأوهام والأسباب التي أدت إلى انتهاج أصحابها هذا المنحى من التشدد ذلك الذي جنح بهم عن وسطية الإسلام، والترويج في الوقت نفسه للكتابات التراثية التي جمعت بين طياتها بين صحيح المنقول وصريح المعقول مثل كتابات فلاسفة الإسلام والمفكرين المعتدلين المحدثين. أما مصادرة الكتب أو سجن أصحابها فهذا ليس من الحكمة في شيء، فالجنوح لا يستقيم إلا بالثقيف، والشطح والتجديف لا يُقوم إلى التصحيح وتعيين مواضع التحريف، ويتراءى لي أنّ المناظرات العلمية حول هذه الكتب في المجالس الثقافية والبرامج التوجيهية هي الأيسر والأفضل.

أما عن دور الخطاب الفلسفي فهو بطبيعة الحال غائب، فكان لازماً على المشتغلين بالبحث الفلسفي أن يُسلحوا طلابهم، على قلتهم، بمناهج النقد والحوار والمقارنة والموازنة وغير ذلك من آليات التحليل والاستنباط والاستدلال، الأمر الذي يُمكن عصبة من صفوة المثقفين من مجابهة هذه الكتابات. ولنا في تراثنا الإسلامي المعاصر القدوة والأثر، نذكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والمهندس علي يوسف والشيخ مصطفى عبد الرازق ومحمد رشيد رضا في ردهم جميعاً على الفيلسوف الفرنسي رينان،

ورد قاسم أمين على الدوق دركور، والشيخ علي يوسف وأحمد لطفي السيد على كرومر، وأحمد زكي أبي شادي ومحمد فريد وجدي على إسماعيل أدهم، وقبل كل هؤلاء رد ابن رشد على الغزالي، فجميع هذه المصنفات تؤكد أن النقد العلمي والحوار الفلسفي هو السبيل الأقوم للتقويم وإثبات تهافت حجة الخصم، غير أن الكتابات الفلسفية المعاصرة لم تتناول الكتب الجانحة بالنقد العلمي إلا في أضيق الحدود، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه أمام غير المتخصصين لوصف هذه الكتب بصفات أقرب إلى السباق منها إلى النقد والتفنيد، وقد أدى ذلك بطبيعة الحال إلى انتصار هذه الكتب والمتشيعين لها، ولم يحاول المشتغلون بالدراسات الفلسفية الحديثة الرد على تلك المؤلفات إلا في نطاق ضيق مثل مؤلفات الدكتور محمد عمارة، وقد ساهمت في ذلك من خلال مقالاتي وكتاباتي وعلى رأسها: كتاب حقيقة الأصولية الإسلامية، ووجهان لعملية زائفة، ومن جوة نبدأ، ورحلة الرجوع إلى الأمام، وأخيراً مقالاتي عن السياسة الشرعية وفلسفة الجنس والإرهاب.

محمد الصغير: أدى ظهور «داعش» إلى انبثاق اتجاهات ورؤى نقدية داخل المنظومة الدينية، تفسر مسؤولية ما يقع بعوامل ذاتية، ترجعها إلى مضامين النصوص التراثية؛ ألا يعني هذا وجود قابلية للدين عند تسييسه للأدلة، والانتقال به من السياق الثقافي إلى التوظيف الأيديولوجي؟ وما الأخطار التي تتهدد حياة الإنسان في ظل هذه الأدلة والتسييس؟

د. عصمت نصار: إن أخطر شيء على الدين هو استحالته إلى أيديولوجية، كما أن المصيبة الكبرى التي توقع بالمتدينين هي اشتغالهم للسياسة أو لتسييس مصالح الساسة باسم الدين، وقد فطن الغرب إلى هذه الحقائق التي شهدت

بها الوقائع التاريخية، فقد جيشت أوروبا حملاتها الصليبية الاستعمارية باسم المسيح واصطنعت أكذوبة على لسان أحد الرهبان عرفت باسم (حربة المسيح)، والفتنة الكبرى التي وقعت في عصر الخلفاء كانت تفوح منها مطامع الساسة، وقد انقلبت بعد ذلك إلى فرق عقائدية مزقت الأمة إلى شيعه وخوارج وسنة وجميعهم يدعي أنه يملك راية الفرقة الناجية؛ أعني أن أمتنا أصيبت بالداءين استحالة الدين إلى أيديولوجية في صورة الجماعات والطوائف العقدية، وخضوع قادة تلك الطوائف لألعايب السياسة في الداخل والخارج، فمنذ عام 1453 بدأت نظرية المؤامرة التي طالما نتهكم عليها! فقد قرر علماء الاستشراق العقلي الغربيون وضع المخططات لهدم الإسلام من الداخل، وذلك عن طريقين أولهما تقوية الجماعات والفرق الجانحة بمختلف انتماءاتها وتوجهاتها، وثانيها اصطناع مللٍ حديثة تحمل بين طياتها جرائم التطرف. وما كان على أقطاب هذه الجماعات والفرق إلا السمع والطاعة لمن يمدونهم بالأفكار الضالة من جهة والأموال والعتاد من جهة ثانية، فالإخوان المسلمون صنيعه المحافل الماسونية، والشيعه المعاصرون صنيعه أمريكا، شأنهم شأن داعش والسلفية الجهادية والقاعدة. ولا يستخف القارئ بتلك الحقائق أو ما نعتقد بأنه كذلك فجميع المتطرفين يجتمعون على دستور واحد قوامه التعصب والعنف وتمزيق الأمة الإسلامية والحيلولة بين وحدة أقطارها، بالإضافة إلى تضليل عقول شبيبتها، ولا أمل من التكرار بأن مصيبتنا الكبرى في استحالة مرونة النصوص الدينية إلى جمود الأيديولوجيات النظرية والسياسية. وقد كشفت الوثائق المعاصرة عن تورط معظم قادة تلك الجماعات فيما نُطلق عليه حروب الجيل الرابع على الأمة الإسلامية ومشاركتها كذلك في خطة أمريكا لإعادة تقسيم العالم

العربي، الأمر الذي تأبه بطبيعة الحال الأصول الإسلامية وغاياتها في خيرية العالم. وأتذكر حديث رسول الله الذي جاء فيه أنّ المصطفى سأل ربه عن ثلاثة فأجابه إلى اثنتين: أولهما ألا تهلك أمته من جوع وفقر، وثانيهما ألا تهلك أمته على يد أمة أخرى، أما الثالثة التي لم يجبه الله فيها أن تهلك أمته وتتمزق إذا ما استحالت إلى ما نحن فيه من ضلال وكذب وتعصب وعنف كلها من أمور السياسة، والسياسة كما نعلم لا تخلو من جمود الأيديولوجيات وسقوط القيم.

محمد الصغير: أطلقت بعض الجماعات الإسلامية على نفسها بأنها جماعات سلفية جهادية تستمد مقومات تصورها الفكري من خليط غير متجانس، يجمع بين نظريات سيد قطب الجهادية، وتأصيلات ابن تيمية العقدية، ألا ترون أنّ نقد الفكر الجهادي مازال حبيس نتائج المظاهر السلوكية دون القدرة على تفكيك المنطق الداخلي الذي يحكم أواصره ويحركه ناحية العنف والقتل؟

د. عصمت نصار: قلنا إنّ هناك آفة بين هذه الجماعات ألا وهي غيبة الدربة والدراية في فهم النصوص المقدسة وما هو قطعي الثبوت وقطعي الدلالة وما دونها من الموروث الديني الذي يعتمد على ضمني الثبوت وظني الدلالة، فالخلط بينهما يؤدي حتماً إلى سوء الفهم، فالاعتماد على قراءاتٍ دون غيرها لا ينتج عنه سوى التعصب، فلا يعرف الحق بالرجال ولكن يعرف الرجال بالحق، فمعظم قيادات الجماعات الجانحة لا يرقى منهم إلى مرتبة العالم الحجة وعليه تفرقوا بدورهم إلى عصابات تتخذ من أمّتهم ناصية الحق ودونهم باطل، ولم يفتنوا إلى قول الشافعي: "رأيي صواب

يحتمل الخطأ، ورأي غيرى خطأً يحتمل الصواب“. وأن رأي الفصل في أمور الدين لم يكن أبداً قطعياً فيما يصح فيه الاجتهاد، ولعل أبسط الأمثلة على ذلك وجود اجتهادات الأئمة في عصر واحد لم يكفر بعضهم بعضاً، وأن التجديد هو الوسط المحمود بين الجمود على الرأي والتبديد الذي لا يستند إلى الحجة والبرهان والمنطق والعقل.

محمد الصغير: كتبت ذات مرة في معرض حديثك عن تجديد الخطاب الفلسفي في مصر قائلاً: «إنّ التفكير الفلسفي ومصطلح الفلسفة يشغلان موقع الصدارة في قائمة الصور الذهنية المغضوب عليها، فاتهم الفلسفة بالاجترار على نقد الثابت من المعتقدات والأفكار [...] ورفضها كل أشكال اللامعقول وعزوفها عن التقليد والانضواء تحت لواء السلطة، كل ذلك ما زال من أهم الأسباب التي تدفع الرأي العام القائد والجمهور معاً للزج بها في أتون التكفير!!» لماذا كل هذا الاتهام للفلسفة، وكيف يمكن الخروج من ذلك المأزق وتجديد آليات الخطاب الفلسفي في مصر والوطن العربي؟

د. عصمت نصار: إنّ أزمة الخطاب الفلسفي متشعبة الأسباب ومتراصة الدروب ولا يمكن إيجازها في مثل هذا المقام، ولكن يمكننا التصريح بأنّ الخطاب الفلسفي المعاصر لم يفلح في الجمع بين الثابت والمتغير في سياقاته، ولم يحسن فض النزاع المتوهم بين المنقول والمعقول ولم ينجح في التمييز بين التجديد والتبديد، فضلاً عن أنّ لغته وقعت في شرك الإيديولوجية وفقدت مرونة الحوار، وجعلت من التفكير العقلي مرادفاً للكفر، ومن التدين مرادفاً للجمود والتخلف، أضف إلى ذلك كله خلو حياتنا الثقافية المعاصرة من المتفلسفين على شاكلة حسن العطار ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي

وأحمد فارس وحسين الجسر ومحمد عبده ومصطفى عبد الرازق فجميعهم فطن إلى أنّ الفلسفة تكمن في المنهج وليس المذهب، وأنّ الحق لا يضاد الحق. محمد الصغير: كيف يمكن أن يساهم تجديد الخطاب الفلسفي والديني في نبذ العنف والإرهاب، وهل يعني التجديد مجازاة لما تم في الغرب من فصل الدين عن الدنيا؟

د. عصمت نصار: السبيل إلى ذلك في فتح باب الحوار بين المنهج الفلسفي العقلي والمنهج الديني في استيعاب النص وتجديده، ولنا في قادة الفكر الإسلامي في النصف الأول من القرن العشرين الأسوة الحسنة، فقد اجتهدوا في تثقيف المجتمع على نحو يحول بينه وبين التطرف في كل صوره، والابتعاد عن التقليد، والتبعية في شتى دروبها. فوظيفة الفلسفة هي التفسير والتبرير وقيادة ثورة التغيير، وكل ذلك نفتقر إليه في أحاديثنا ومناظراتنا وخطاباتنا على قلتها، حتى بات الخطاب الفلسفي من أعداء الحرية.

محمد الصغير: قلت ذات مرة بأنّ «الفلسفة لوحدة الأمة لا تمزيقها»، فكيف ترون رسالة توظيف الفلسفة لخدمة قضايا الواقع؟

د. عصمت نصار: أكرر أنّ الفلسفة هي طوق النجاة بكل ما نحن فيه من تردّد وانحطاط، وسبيلنا الأقوم للنهوض والرقى، ونعني بالفلسفة (المنهج). فالمنهج هو الآلية التي تمكّننا من إحياء التراث ونقد الوافد والفصل بين ثوابت الهوية والمتغيرات الحضارية في التجديد، وهي التي تقوم بتوعية الرأي العام القائد وترشده إلى ما يجب الأخذ به وما ينبغي العزوف عنه وتؤهل الرأي العام التابع بقبول التحديث والمبادئ العلمية وأصول المدنية، وهي أيضاً التي تنقذ

المجتمعات من الأوهام الأربعة (خرافات الموروث، والمعتقدات الزائفة، ولجاجة العوام والفسفسطة، وأكاذيب أصحاب السلطة والمشاهير ومزيفي الوعي) وهي كذلك التي تستطيع التمييز بين الأفكار الزائفة والحقيقة والخيال والواقع، ويمكن الآن من الحوار الهادئ مع الآخر لذلك كله أرى ضرورة إعادة بناء كل برامجنا التعليمية والثقافية على أسس فلسفية.

محمد الصغير: إنَّ الفكر الكلامي في مصر في العصر الحديث هو عبارة عن مجموعة من الأفكار والنظريات الإصلاحية التي نادى بها رواد الإصلاح العاملون على نهضة العالم العربي في العصر الحديث. هذا الفكر الكلامي يركز على أسس تراثية - أشعرية تارة، واعتزالية وتيمية ورشدية أخرى... كيف ترون ذلك؟

د. عصمت نصار: على الرغم من غيبة المتكلمين الوعاة على شاكلة الجاحظ والباقلاني وأبي منصور الماتريدي إلا أننا نقول بأنَّ ما يطرح اليوم من آراء عقدية ليس إلا ترديدًا لأقوال وأصداء لآراء، وليس أدل على ذلك من ذبوع الجماعات الجانحة، ولا يعني ذلك إنكار وجود بعض المستنيرين من الإصلاحيين في ميدان علم الكلام، بل نوكد وجودهم في دائرة الظل. فأفاق الإعلام لا تبرز إلا الجانحين وأصحاب الشطح والماجنين حتى أضحك العقلانية والوسطية من المسكوت عنه والذي لا يغنى ولا يثمر.

محمد الصغير: حدثنا عن الرواد في تاريخ الفلسفة المصرية؟ وكيف يمكن تجديد الخطاب الفلسفي المصري المعاصر؟

د. عصمت نصار: إنَّ معظم المجددين الذين تحدثت عنهم في كتيبي كانوا يتفقون على عدة سمات وثوابت على تباينهم في الرؤى، وتتمثل في:

- العمل على نقد التراث وتخليصه من كل آفات الجمود والتقليد، إعمال العقل في الاجتهاد والتجديد، الإيمان بأن الحرية من المقاصد الشرعية دون إفراط أو تفريط، وأن نهوض الأمة في الجمع بين النظر والعمل والتمسك بين مشخصات الهوية، وعدم الانجراف في وحل التبعية لمظاهر المدنية الغربية، وأن منهج الإصلاح يجب أن ينبع من الداخل، فالأفكار والنظريات المستوردة ليس صالحة دوماً في تطبيقها على الثقافات المغايرة. فللعلمانية والعولمة والحدثة والاشتراكية والليبرالية إيجابيات وسلبيات، وعلى قادة الرأي في الثقافة العربية الإسلامية استيعابها وانتخاب ما يصلح منها للتطبيق بعد نقده وتطويعه بصغته الثقافية. فإذا كان العلم ليس له وطن، فإن لكل عالم وطناً يجب أن يسعى إلى إنهاضه، والدفاع عنه. وأن رسالة الإصلاح في تحدي الصعاب والقدرة على تجييش الرأي العام لتطبيق خطة التقويم والتحديث.

محمد الصغير: قمت بتأصيل خريطة للبحث الفلسفي في الفكر العربي المعاصر (والفكر المصري على وجه التحديد) ابتداءً من الشيخ مصطفى عبد الرازق، ودوره في إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية وفي إحياء التراث الفلسفي الإسلامي، وردوده على دعاوى المستشرقين بغياب ما يمكن تسميته فلسفة إسلامية أصيلة؟ حدثنا عن ذلك؟

د. عصمت نصار: لقد نجح مصطفى عبد الرازق في بعث الخطاب الفلسفي في الثقافة المصرية، وأخرج لنا مدرسة ظلت قرابة نصف قرن تحمل راية التنوير والتجديد والإصلاح وتزود في الوقت نفسه عن الإسلام ونبيه وحضارته وأصالة الفكر الإسلامي بمنهج يجمع بين البرهان العقلي والأدلة

العلمية والتاريخية، غير أنّ هذه المدرسة سرعان ما تبددت لعجز المتأخرين عن مواصلة ما بدأه الشيخ، أي إعداد التلاميذ، وتثقيف المجتمع فقد انشغل المتأخرون بخطابات ومشروعات وهمية وظنوا أنّ الإبداع والأستاذية في نقد نهج الرواد الأول وأسلوبهم فضلوا الطريق. فإذا ما تأملنا تاريخ المدارس الفلسفية في مصر والعالم العربي سوف ندرك أنّها كانت تسير في خط بياني متصاعد؛ أي يُكمل بعضها بعضاً ويسير لتحقيق غاية واحدة، ألا وهي الارتقاء بعقل الرأي العام التابع والفائد معاً وذوقه وأخلاقياته وعلومه وعوائده فتحدث الاستنارة، وكان ولاؤهم الأوحـد يتمثل في دوائر متداخلة هي الوطن والقومية والدين، فأين نحن من هؤلاء؟!

محمد الصغير: صدر لكم كتاب بعنوان «فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى».. حدثنا عن مفهوم التنوير وأهم رجاله في الثقافة المصرية.. وكيف ترون مسارات التنوير مع الرواد الأوائل ثم كيف يمكن استحداث آليات جديدة لمواجهة التغيرات الطارئة في المجتمع المصري؟

د. عصمت نصار: إنّ حركة التنوير المصرية التي بدأت منذ أخريات القرن الثامن عشر قد تأثرت إلى حد كبير بمسيرتها في أوروبا، ويبدو ذلك في تعويلها على العقل في إصدار الأحكام وتحريرها للفكر من قيد التقليد، وفصلها بين السياسة الشرعية بمعناها الحقيقي واجتهادات الفقهاء والفكر الديني بوجه عام، وتقديمها النقد على الحفظ، والشك على المسaire وربطها بين النظر والعمل، وجعلها الخطاب مقدمة للمشروع، واحترام المشخصات الثقافية، واستيعابها لأصول المدنية، وغير ذلك من آليات التنوير في إصلاح اللغة والآداب والفنون والأوضاع السياسية والاقتصادية. ولم يميز حركة

التنوير المصرية والعربية إلا تفهمها لمصطلح التقدم والمدنية، فكان بالنسبة إليهم لا يعني جحد الدين كما كان الحال في أوروبا وفلاسفة التنوير الذين أرادوا فصل الكنسية عن شتى أمور الحياة، فرواد الاستنارة العربية قد فطنوا إلى أنَّ صلب الدين الإسلامي لا يتعارض مع أصول المدنية والعلم والنهضة والعمران، وأنَّ أمور السياسة تنشد تحقيق مقاصد الشرع، وأنَّ القيد الواقعي لجنوح هذه السياسة هو عدم مخالفة قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، الأمر الذي يفرق بين التيار العلماني المصري والتيار الإلحادي الأوربي، فلا سلطة في الإسلام في أمور السياسة إلا للأمة فلا ثيوقراطية في الإسلام، ومن ثمَّ إنَّ كل نقود المستزين المصريين على اختلاف اتجاهاتهم لم تكن موجهة إلى صلب الدين بل إلى الفكر الديني الذي اصطنعه بعض الجانبيين وظنوا أنَّه من أصل الدين.

محمد الصغير: لكم أكثر من دراسة عن ابن رشد؛ صدر لكم أولاً كتاب بعنوان «الفكر الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات زكي نجيب محمود».. فما هو المقصود بالخطاب الرشدي الذي تجاوز الحدود الزمنية والمكانية والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية لينفذ إلى العصر الحديث فيتأثر به ذلك الشيخ الأزهري وذاك المفكر الوضعي؟ وكيف عالج الخطاب الرشدي تماثل الظروف وتكرار الأزمات التي تعوق أي أمة عن اجتياز المحنة والتخلف الحضاري؟

د. عصمت نصار: إنَّ المنهج الرشدي الذي تحدثنا عنه يتلخص في قواعد الاستنارة التي ذكرناها منذ قليل ألا وهي التعويل على العقل في فهم النقل والتأليف بين الأصالة والمعاصرة، والتسليم بأنَّ كمال الأنا في تسامحها وقبولها

للآخر، وأنَّ النظر والعمل وجهان لآلة النهضة، وأنَّ المجتهد الحق هو الذي يستطيع التمييز بين الثابت والمتحول في شتى أمور الحياة والدين والعلم.

محمد الصغير: لكم دراسة أيضاً بعنوان «ابن رشد والأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية».. فما هي الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية، وكيف يمكن الاستفادة منها في واقعنا المعاصر؟

د. عصمت نصار: إنَّ عظمة ابن رشد تتمثل في ثورته على كل مظاهر الجمود الفكري انطلاقاً من فهمه الصحيح وأصول الشريعة التي جعلها الأخت الرضيعة للحكمة العقلية، وتوضيح الاتصال بين الوحي والعقل، وتأكيدُه أنَّ النقد لا يعني الهدم بل هو تقويم من أجل الإصلاح والتجديد والإبداع، وأنَّ وصفه للحكمة الفلسفية بأنها الأخت الرضيعة للحكمة الشرعية لم يقصد منه إلا عدم الاغترار بالعقل والتعويل عليه دون صلب النقل؛ أي تقديمه قول السماء على اجتهادات أهل الأرض، فالأخت الرضيعة لا تترث. أما كيفية الاستفادة من المنهج الرشدي ففي تفعيله بعد استيعابه.

محمد الصغير: ما رأيكم في وجهة النظر القائلة بأسبقية الفكر المصري القديم وتهافت مقولة «المعجزة اليونانية»؟ وفي ضوء ذلك، هل من الممكن أن يستعيد العقل المصري الريادة مرة أخرى؟ أم أنَّ التاريخ لا يعيد نفسه؟

د. عصمت نصار: إنَّ علم تاريخ الأفكار قد مكن الباحثين المعاصرين من الوقوف على مواطن التأثير والتأثر بين الثقافات، فمعظم الأفكار الفلسفية اليونانية كثيراً ما نجد لها أصولاً متشابهة في الثقافة المصرية والهندية والفارسية، كما أنَّ فلاسفة اليونان لم ينكروا تتلمذهم على يد حكماء مصر، وأنَّ من يطالع ما كتب في الإلياذة والأوديسا من أساطير

سوف يدرك مدى تشابه النسيج الأسطوري في الكتابات الهومرية وما ورد في أساطير المصريين حول طبيعة النفس والنعيم والجحيم في العالم الأخروي وقصة الطوفان وغير ذلك من أفكار قد لعبت الدور الرئيس في العديد من النظريات الفلسفية اليونانية. أما قياس ذلك على ما نحن فيه فلا يكون، فالفلسفة مخاض الثقافة التي تنبت فيها، وأعتقد أنَّ البنية الثقافية اليوم لا يمكنها أن تنبت أو تلفظ فلاسفة بالمعنى المتعارف عليه، إلا إذا عولنا في ذلك على قانون الطفرة والمصادفة.

محمد الصغير: يبدو على الخطاب الفلسفي المصري جمود متغلغل في إنتاج غالبية المتخصصين.. جمود يرجع إلي أنَّ معظم التيارات المشهورة ليست، كلها أو أكثرها، من الإنتاج المباشر للواقع الاجتماعي الثقافي/ المعرفي المحلي المعاصر ولحركة هذا الواقع؛ وإنما هي نتاج الاستعارة من الخارج أو من الأسلاف وتأويل ما تجري استعارته حسب الفهم أو حسب الحاجة.. كيف يمكن الخروج من ذلك المأزق؟

د. عصمت نصار: قلنا إنَّ التقليد آفة الإبداع والتجديد، فإنَّ معظم الأقلام المعاصرة ما هي إلا أبواق وأصداء لآراء من هنا أو من هناك من الماضي التليد أو الحاضر الأوربي البعيد، فالمبدع الحق هو الذي يكون مرآة لثقافته وعصره فيحمل همومها ويخلص في معالجة مشكلاتها.

محمد الصغير: لكم كتاب يحمل عنوان «اتجاهات فلسفية معاصرة في الثقافة الإسلامية».. فما هي هذه الاتجاهات المعاصرة وكيف ترونها في إطار دائرة تجديد الخطاب الديني في عمومه؟

د. عصمت نصار: عند ثراء البنية الثقافية لأي شعب تتعدد اتجاهاته

وتتباين مدارسه دون صراع، لذلك حاولت في مؤلفي المشار إليه تقديم بعض النماذج من هذه الاتجاهات، فمصطفى عبد الرزاق كان امتداداً لمدرسة الأستاذ الإمام، غير أنه لم يكن نسخة منه، بل اجتهد وعدل وطور، وكان العقاد وطه حسين من مدرسة الجريدة وشيبة حزب الأمة، وعلمين من قادة الليبرالية المصرية وقلمين من أبرع أقلام صحافة الرأي، غير أن لكل منهما أسلوبه وأدبه ونهجه في النقد ومنهجه في الكتابة تبعاً لمشاربهما المعرفية، وعلى الرغم من تباينهم في أمور السياسة فقد جمع بينهم حب مصر والإخلاص لها. وتحدثت عن زكي نجيب محمود باعتباره المفكر الذي لم يقتله حمق الكبر، إذ نجده يقوم من آرائه ويصلح من عثراته ويعود إلى الوسطية والاعتدال بعد التطرف والانحياز للنظريات الفلسفية الغربية، شأنه في ذلك شأن إسماعيل مظهر وأحمد زكي أبي شادي.

محمد الصغير: استخدمت المنهج البنيوي في أحد مؤلفاتك وهي «الإنسان الكامل من عصر الأساطير إلى عصر الجينوم» بالإضافة إلى استخدام المنهج المقارن في دراستكم لمفاهيم (الألوهية، والنبوة، والعقائد، والإلحاد) في الكتب المقدسة، وذلك في إطار بيان إمكانية الاستفادة من المناهج المعاصرة في مجال مقارنة الأديان.. فكيف تسنى لكم ذلك؟ حدثنا عن تجربتكم في ذلك ليستفيد منها الآخرون؟

د. عصمت نصار: لقد دفعني لدراسة الأديان بحثي عن الحقيقة غير أي وجدت أن معظم الكتابات في هذا الموضوع تعول على التاريخ دون التحليل الفلسفي والمقارن ولاسيما في ضوء علم تاريخ الأفكار من جهة والدراسات البنيوية الأركولوجية في تتبع الأنساق والسياقات لمسار الديانات الوضعية

والسماوية من جهة أخرى، وأيقنتُ أنَّ دراسة الدين المقارن يجب أن تقوم على خمسة أسس، أولها النشأة والتطور ثم الكتب المقدسة ثم عقيدة الألوهية ثم العقائد والعبادات وأخيراً الإلحاد. وحاولت تطبيق هذا النهج في الكثير من دراساتي للفكر الديني عند اليونان، ودراسات في مقارنة الأديان، وفلسفة اللاهوت المسيحي، والكتاب الذي أشرت إليه. وأعتقد أنَّ هذا الجهد قد أثمر في الكثير من الدراسات التي ظهرت في مصر عن مقارنة الأديان، وأثر الدين في الفلسفة.

محمد الصغير: من خلال كتابكم «ثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد» الذي بحثتم فيه عن أثر الرافد العثماني في تشكيل الثقافة العربية من خلال عرضه لمناظرة شهيرة بين إسماعيل أدهم وفيلكس فارس... حدثنا عن هذه عن المناظرة والدلالات التي تشير إليها؟

د. عصمت نصار: خلاصة هذا الكتاب تتمثل في ثلاثة أمور، أولها الكشف عن ذلك المتنفس الصحي الحر الذي كانت تعيش فيه مصر منذ ثلاثينيات القرن الماضي، ويبدو ذلك في حديثي عن المناظرات والمساجلات التي درت بين المحافظين والتقدميين والمجددين والمجدفين والملاحدين في بيئة تحفل بقبول الآراء المتباينة بين أحضان العقلانية والتسامح ووعي الأيقاظ. وثانيهما توضيح أصول العديد من الاتجاهات والمذاهب والنظريات الأيديولوجية والدينية والسياسية وآثارها في البنية الثقافية المصرية والعربية. وثالثها بل وأهمها فضح أبعاد نظرية المؤامرة واستشراق خطط دوائر الاستشراق والماسونية التي فعلوها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

محمد الصغير: أليس من حقنا إنتاج فكر فلسفي مصري منسجم مع النسق الفلسفي الإنساني الشمولي على العموم والفكر الفلسفي العربي الإسلامي على الخصوص..؟! أليس من حقنا الاهتمام بالتراث الفكري الإنساني على العموم والتراث الفكري الفلسفي على الخصوص..؟! من يقوم بذلك يا دكتور عصمت، على من تقع مسؤولية ذلك؟

د. عصمت نصار: أعتقد أنّ التفلسف والفكر الأصيل يبدأ من الداخل وذلك بعد رحلة طويلة من الدرس والبحث واستيعاب شتى الآراء الجامعة بين صنوف المعارف. والفيلسوف الذي نرجوه في ثقافتنا العربية هو ذلك المفكر الأصيل النابه الواعي بالواقع المعيش وما يدور من حوله من متغيرات فكرية كانت أو سياسة أو عقدية، والمفكر الحق الذي نفتقده هو الذي يستطيع الإجابة بصدق عن السؤال الذي نطرحه دوماً في كل مؤلفاتنا (من أنا؟ وماذا أريد؟ ولماذا؟) وهو أيضاً ذلك المفكر الحر الذي لا يطرب بعبارات الثناء، ولا يحنق ويغضب من نقاده حتى لو كانوا تلاميذه، فإذا كانت كلمة نعم تطرب الآذان، فإنّ مسؤولية الاعتراض لكلمة لا تحيي العقول وأنّ ثورة المجددين تثمر الإبداع، وأنّ هوجة الفوضويين لا تحصد سوى الندم.

محمد الصغير: بعد الحديث عن إمكانية وجود فلسفة مصرية - إذا جاز التعبير - هل لي بسؤال صريح: أرى أنّ التفكير الفلسفي المغربي أو مدرسة التفلسف المغربي أكثر جرأةً وحضوراً واهتماماً بالقضايا الإنسانية [العقلية والدينية] من المدرسة المصرية وكذلك العراقية.. كيف ترون ذلك خصوصاً مع الأسماء الضخمة التي من الممكن أن يمدنا بها تاريخ التفلسف في المغرب

كأمثال: محمد عزيز الحباني ومحمد عابد الجابري وسبيلا وطه عبد الرحمن والعروي وعبد السلام بنعيد وسالم يفوت وعلى أومليل وغيرهم كثير؟

د. عصمت نصار: إنَّ المعيار الذي يقاس به نضج الخطابات وفاعلية المشروعات هو الواقع المعيش، فهل هذه الأقطار انتقلت بفعل ما ذكرت من أسماء وما لم تذكره من طور التخلف والتردي والانحطاط إلى طور النهوض والارتقاء والرقي، أعتقد أنَّ أمتنا العربية والإسلامية تعاني من آثار التجريف الفلسفي منذ النصف الأول من القرن العشرين.

محمد الصغير: ما هي مشاريعكم المستقبلية؟

د. عصمت نصار: لا أعتقد أنَّ لدي مشروعاً أهم من إعداد جيل من الباحثين والدارسين على غرار تلاميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ لأصل ما انقطع وأبعث ثانية أصول المنهج العلمي في ميدان الدراسات الفلسفية الجادة. وهذه المهمة لا أعتقد أنَّها يسيرة المنال لذا دعوت في آخر مؤلفاتي كل الغيورين على الخطاب الفلسفي بكل ما يحمله من معان وقيم أن يصاحبوني في رحلة الرجوع إلى الأمام. كما أحاول جاهداً تخليص الخطاب الفلسفي من لغته المعقدة المقعرة وتبسيط النظريات الفلسفية وغرسها في ثقافة الرأي العام، والكشف عن أهمية تفعيل المنهج العقلي في كل دراستنا وأبحاثنا، وكان لي شرف الدفاع عن وجود المواد الفلسفية في مناهجنا الدراسية ضد القوة الظلمية التي حاولت تنحيها، ومازلت أحاول ترغيب تلاميذي في البحث عن الجديد والعزوف عن المألوف، وتبصيرهم بأنَّ المحب لا تقعه العراقيل ولا تفل من عزمته المحن، وأنَّ غايتنا هي الحكمة التي لا نرضى بدونها ولا نقبل غيرها.

محمد الصغير: نشكر لكم تفضلكم بهذا الحوار الفلسفي الممتع.

الإسلام الحقيقي في مواجهة الإرهاب (27)

الفلسفة ومخاطبة الغرب 26 - 1

لم يخض الإسلام حرباً مع الغرب إلا وكان النصر حليفه، ولم يدخل الإسلام أي معركة رغبة منه بل دائماً هم الذين يجرونه إلى ساحة المعركة بالقوة ويقذفونه بتهم كبيرة وخطيرة هو بريء منها كبراءة الذئب من دم يوسف، وكانت تهمة الإرهاب هي التهمة التي دائماً ما تلصق بالإسلام عنوة، وسرعان ما ينتصر الإسلام ويثبت للعالم أنه دين سلام ورحمة ولم يبعث رسوله الكريم صلوات الله عليه وسلم إلا رحمة للعالمين ﴿[الأنبياء: 107] وكانت بعثته من أجل وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] وكانت بعثته من أجل إرساء القيم الإنسانية فهو القائل «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» وفي هذه الحلقات سوف نبرز سماحة الإسلام ونكشف كم هو بريء من تهم الإرهاب والعنف والتطرف مع عدد من المتخصصين في الفكر الإسلامي.

يؤكد الدكتور عصمت نصار أستاذ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي بكلية الآداب بجامعة بني سويف، أن للفلسفة أثراً كبيراً في التصدي لخصوم الإسلام، وكان أكبر الكتاب الذين ردوا على الغرب في هجومهم الضاري عن الإسلام واتهامه بالإرهاب والتخلف كانوا كتاباً من دارسي الفلسفة،

وهناك أخطاء بالجملة حول مفاهيم الجهاد، خصوصا ما يسمى بالجهاد المسلح، فأصل الجهاد المسلح الخوارج، ما دفع الماسونيين والذين لا يريدون بالعالم العربي والإسلامي خيرا استغلالها والعمل على زرعها بين الشباب وتغذية عقولهم بهذه الأفكار البعيدة كل البعد عن جوهر الفكر الإسلامي، أو النهضة الإسلامية، فالجهاد في الإسلام كان مقتصرًا على الدفاع ولم يرفع السيف في الإسلام سوى للدفاع. وتطرق نصار إلى فكرة الخلافة مؤكدا أنها صعبة التنفيذ اليوم في ظل التحديات، متسائلا أين أهل الحل والعقد لاختيار؟ مشيرا إلى أن نظام الخلافة الموجود عند تنظيم «داعش» لا يمت الإسلام بأي صلة، ومنظور الجهاد لديهم يخالف المقصد وجوهر الجهاد في الإسلام، مؤكدا أن «داعش» سلالة الجماعات والفرقة القديمة التي بثت التطرف لمثل هذه الجماعات التي غالبا ما تكون صناعة لبعض دوائر الغرب التي تستغل مثل هذه الأفكار المتطرفة لبث الفتن ونشر الفكر الإلحادي من أجل منع انتشار الإسلام.

ويضيف: هناك قاعدة متفق عليها «لا يمكن تغيير منكر بمنكر أشد» مشيرا إلى حديث الرسول صلوات الله عليه وسلامه عندما قال «نأمر بالمعروف بغير منكر وننهى عن المنكر بالمعروف» وأن مسألة مكافحة المنكر بالقوة حق الحاكم، وكل المذاهب الإسلامية أكدت على أهمية حفظ الأمن في المجتمع وعدم منع سفك الدماء تحت اسم الجهاد المسلح. وأشار نصار إلى أن أبو الأعلى المودودي في بداية دعوته كان ينادي بما ينادي به الحشاشون بفرض العقيدة الإسلامية على أنها العقيدة الصحيحة ضد البوذيين والفوشيين والمسيحيين والكفار أي القتال وإعلان الخلافة، وعندما استقلت باكستان عن الهند، تغير من النقيض إلى النقيض، وانضم لأكبر حزب علماني

في باكستان، وأصبح من المعتدلين وألف كتابه الشهير «الجهاد في الإسلام» كان ردا على المهاتما غاندي عندما نقل عنه قوله بأن الإسلام انتشر بحد السيف، واستطاع أن يثبت المودودي إن الإسلام لم ينشر بالسيف. وأشار أيضا إلى أبو الحسن الندوي عندما أراد تطبيق الشريعة الإسلامية اكتشف أن تطبيق الشريعة سيخلف آلاف الضحايا في بنجلاديش فتراجع وراح يدعو بالتّي هي أحسن والموعظة الحسنة. لم يذكر في التاريخ الإسلامي أن هناك من دمر منازل أو أحرق كنيسة أو معبد، بل العكس كان الإسلام رحيما بأعدائه بشكل أذهل الأعداء أنفسهم.

وهناك بعض النصوص في التراث الإسلام يجب فهمها فهما صحيحا، وأن من ينقلها يجب أن يكون عالما بمعنى الكلمة، مطالبا بعدم صعود الدعاة على المنبر وهم ليسوا مؤهلين بالشكل المطلوب، ولذلك طالب نصار بضرورة تدريب الدعاة على الفكر الفلسفي ومنحهم دورات حول الدراسات الفكرية والعقلية حتى يكون هناك داعية مواكب للعصر ويقف أمام الحملات الشرسة ضد الإسلام والذين يحاولون بث أفكار متطرفة تخلق لنا جماعات متطرفة تهدد أمتنا العربية والإسلامية.

الفلسفة والدفاع عن الشبهات

يؤكد العلماء أن الفلسفة الإسلامية، لعبت دورا كبيرا في الرد على المستشرقين الذين حاولوا التشكيك بالإسلام، والتاريخ يشهد على دور الفلسفة في هذا المضمار، وكان لها دورها الكبير خلال العصور السابقة، وكان أهمها محاولة الرد العقلي على خصوم الإسلام بواسطة استخدام نفس

الأدلة والحجج التي اعتمد عليها هؤلاء بعيدًا في معظم الأحيان عن النصوص الدينية لعدم اعترافهم بها، وهذا ما أكدته الدكتور حامد طاهر في أحد أبحاثه والذي تطرق فيه إلى محاولة الرد على خصوم التيار العام المسمى بمذهب أهل السنة والجماعة، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك ما قام به أبو حامد الغزالي في الرد على طائفة الباطنية في كتاب شهير ومفحم عرف بعنوان «فضائح الباطنية»، وكان من أدوار الفلسفة الإسلامية الرئيسية محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة التي وفدت على العالم الإسلامي في مطلع الاحتكاك الثقافي الذي تم بين مختلف الشعوب والحضارات على عهد الدولة العباسية، أما الدور الهام والذي لم يلق عليه حتى الآن ضوء كاف من الدارسين، فهو انتشار علم المنطق الأرسطي في دوائر التعليم، والإفادة منه في حركة التأليف العربية التي شاعت في كل المجتمعات الإسلامية.

وكانت كتب مثل «الإسلام دعوة عالمية» لعباس محمود العقاد الذي رد فيه بمنطقية شديدة على خصوم الإسلام أن هذا الدين لم يأت لقوم دون الآخر بل جاء للبشرية جمعاء فيقول الباحث محمود أحمد العقاد في مقدمة الكتاب المشار إليه إن فترة الحرب العالمية الثانية وما تلاها كانت فترة فيها الحيرة والشكوك فراح العقاد يصدر كتبه عن الإسلام والمسلمين وكان كتابه «الله» الذي صور نشأة العقيدة الإلهية منذ اتخذ الإنسان ربا إلى أن عرف الله الأحد واهتدى إلى نزاهة التوحيد، وراح العقاد يدافع عن الإسلام ويكشف مؤامرات الاستعمار وكيدته للمسلمين ثم ثبت حقائق الإسلام ويزهق أباطيل خصومه، ويفرد للمرأة كتابا هو «المرأة في القرآن الكريم» وللإنسان آخر هو «الإنسان في القرآن الكريم».

سلاح التشكيك

أوضح الدكتور عصمت أن الغرب راح يشكك باللغة العربية كبداية للتشكيك بالقرآن والسنة، كون اللغة العربية لغة القرآن، والقرآن عصب الإسلام، وهذه المحاولات لم تكن وليدة عصرنا الحالي بل هي وليدة الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومع بدايات حركة الغزو الفكري الغربي الاستعماري الذي حاول طمس الهوية العربية الإسلامية، عن طريق تشويه التراث العربي والإسلامي والتشكيك في قدرته على مواكبة التطور والنهضة العلمية الحديثة، كما أن المفكرين في عالمنا العربي انقسموا إلى ثلاثة اتجاهات أولها الاتجاه السلفي الذي يرى أنصاره في المحافظة على التراث العربي الإسلامي السبيل الأوحـد لوحدة الأمة العربية وبقائها، ولذا حاولوا البحث في التراث بروح حضارية تربط الحاضر بالماضي، مع العودة إلى صلب العقيدة، وهناك الاتجاه التغريبي والذي يرفض التراث في معناه الشامل باعتباره من أخطر معوقات النهضة، التي لا سبيل إلى تحقيقها إلا بمتابعة خطى الحضارة الغربية، كونهم يرون أن التراث مجرد تسجيل لأوضاع اجتماعية وثقافية وسياسية معينة، وهناك الاتجاه الثالث الذي يتخذ موقفا بين هذين الاتجاهين، إذ يسعى إلى التوفيق بين قيم التراث والحضارة الغربية.

الإسلام ليس ثورة لأنه نسق إلهي لا فعل بشري

الثورة في رأيه لا تعد ثورة كاملة إلا إذا كتبت لها الغلبة وحققت أهدافها، وإذا فشلت يُطلق عليها مسمى «انقلاب» وإذا لم تلق تأييداً من الجمهور نقول عنها «تمرداً». بذلك هو لا يستطيع أن يصف كل ما يحدث في الدول العربية بما فيها مصر بـ«الثورات»، إلا بعد اكتمال معنى كلمة ثورة.⁽¹⁾

ما الأبعاد المختلفة التي ينطوي عليها مصطلح الثورة؟

للمصطلح ثلاثة أبعاد، الأول قاموسي والثاني اصطلاحي والثالث سياقي إجرائي، فإذا بحثنا في قاموس اللغة العربية لن نجد لكلمة ثورة الدلالة المعاصرة لكن يمكننا إعمال ما نطلق عليه تحليل البنية الصوتية التي أشار بها أحمد فارس الشدياق فنجد أثار، ثار، ثورة، ثور.. هذه الكلمات تحمل معاني عدة يمكن إلحاقها بالمصطلح المعاصر وقد تأتي بمعنى الهيجان وهذا هو المعنى الأساسي، لذلك قيل عن ثورة عرابي «هوجة عرابي» ولم تستخدم كلمة ثورة إلا مع مطلع القرن العشرين في المعاجم اللغوية العربية.

(1) حول الثورة في الإسلام كان هذا الحوار مع المفكر الإسلامي المعروف د. عصمت نصار.

ماذا عن الدلالة السياسية للكلمة؟

في معظم كتب السياسة، لا تفريق بين الفعل في ذاته أو أشكاله فيُطلق مسمى «ثورة» على الانقلاب المسلح مثل الثورة المصرية التي قام بها الجيش عام 1952، وعلى الكفاح المسلح مثل الثورة الأميركية التي استمرت 100 سنة (1783 - 1883) ومثل الثورة الجزائرية وهي كفاح مسلح واستمرت أكثر من 70 أو 80 عاماً. كذلك، يُطلق لقب ثورة على التغيرات الإصلاحية مثل الثورة الثقافية في الصين، والثورة الصناعية، والثورة البلشفية.

أما كلمة ثورة في السياقات الإجرائية سواء كانت سياسية أو أدبيات... فالمراد منها هو فعل حرّ واع يريد التغيير لأجل الإصلاح وتحقيق أكبر قدر من السعادة للجمهور.

هل يتوافر تعريف جامع مانع لمصطلح الثورة على ضوء ذلك؟

لا يمكننا تحديد تعريف جامع مانع في المعاجم الفلسفية لكلمة ثورة إلا من خلال أمرين، الأول: تأييد عام من الجمهور لهذا الفعل الثائر، الثاني: نتائج هذه الثورة إذا كتبت لها الغلبة وحققت أهدافها يطلق عليها «ثورة كاملة» وإذا فشلت يُطلق عليها «انقلاب» وإذا لم تلق تأييداً من الجمهور يُطلق عليها «تمرد» أو «انقلاب».

هل ظهور الأديان ومنها الإسلام يعدّ ثورة؟

تعدّ الأفكار الدينية ثورات، أما الأديان في حدّ ذاتها فليست ثورات. لأن

الثورة فعل بشري أما الأديان فهي أنساق إلهية أو خطاب إلهي وجميع الأنبياء مجبرون على تبليغ رسالاتهم، أما الأفكار التي ترتبت على دعوتهم واعتنقها البشر ودافعوا عنها فتعدّ ثورة. مثلاً، الفكر الإسلامي ثورة على الفكر الجاهلي، الفكر المسيحي ثورة على المادية اليهودية، ثورة على البغي والطغيان والآفات غير الأخلاقية الرومانية، لكن لا محمد تائر ولا المسيح تائر ولا موسى تائر، بل هم رسل وأنبياء، لكن أتباعهم ثوار لأنهم اعتنقوا هذا الفكر طواعية ودافعوا عنه وأصبحت الرسالة أفكاراً تعتنق ويدافع عنها.

هل الإسلام أسّس لثورة حقيقية ركيزتها مواجهة الظلم وإقامة العدل في العالم، وما موقف السنة النبوية منها؟

طبعاً، فالله سبحانه وتعالى اسمه العدل وقد حرم الظلم على نفسه: «ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا»، وأمر من يؤمن به بإقامة العدل ومكافحة الظلم. أضف إلى ذلك أن السنة النبوية تتضمن أحاديث كثيرة تؤكد أن الساكت عن الظلم شيطان أخرس، والناس الذين يسكتون عن الظلم البيّن يستحقون من الله سخطاً، وأن خير الجهاد من قال مقولة حق في وجه حاكم جائر.

مشروعية التظاهر

حق التظاهر في الإسلام، ما حكمه الشرعي ومتى يحق للمسلم أن يتظاهر وضد من؟

إذا كان التظاهر هو التعبير عن حرية الرأي فهو مكفول، أما إذا كان

في صورة تخريب أو فوضى فهو مرفوض، والدليل على ذلك أن عمر بن الخطاب قال للناس في بداية حكمه: «إذا ما ملت قوموني»، فقام أحد الحاضرين وقال له: «لو أخطأت لقومناك بسيوفنا»، فما كان من عمر إلا أن حمد الله على وجود مثل أولئك الناس الذين يحسنون تقويم الحاكم، وعندما فتحت العراق أراد عمر أن يجعل أرض صعيد العراق لبيت المال، لكن بعض الصحابة عارضوه ومنهم بلال بن رباح والزبير وغيرهما وقالوا يجب تقسيم أرض العراق على المحاربين فقبل هذا الاعتراض واحتكم لبعض الصحابة للفصل بين الرأيين، وهذا يؤكد حق الاعتراض في صدر الإسلام.

ماذا عن الثورة في المذاهب والفرق الإسلامية؟

يؤيد المذهب الحنفي الثورة، وكان أبو حنيفة متحمساً لثورة زيد بن الحسين ومحمد بن الحسن ضد الخلافة الأموية وقد عوقب بسبب هذا التأييد، إضافة إلى أن الصحابة والتابعين وأهل الحل والعقد لم ينكروا حق الأمة في الثورة والخروج على الحاكم الظالم، لكنهم غلبوا السلامة والنصح على الحرب أو الثورة لأنها لم تكن آنذاك اعتراضاً فحسب بل كان التقويم ليكون بالسيف أي أن ثمة دماءً إسلامية ستُسفك.

هذا رأي أهل السنة والمرجئة والأشاعرة، أما المعتزلة فرأوا أن تنصيب الحاكم عقد بين الأمة وبين هذا الإمام، فإذا أخل بالعقد وجب عزله وتقويمه ومحاربه بالقوة. كذلك الخوارج قالوا بجواز الخروج على الحاكم وتقويمه، أما فرقة الأزارقة من الخوارج فقالوا بوجوب عزله وقتله.

ماذا عن الشيعة؟

تمنع الشيعة الخروج على الحاكم لأن ذلك واجب منصوص عليه لدى مبادئ الإثنى عشرية والإسماعيلية، لكن الزيدية بعضهم أقرب إلى أهل السنة والبعض الآخر أقرب إلى المعتزلة، ومنهم من أكد: «إذا ما ظلم الحاكم يجب عزله»، ومنهم من آثر الصبر والتقية أي التظاهر بالطاعة والرفض في القلب. كذلك، ثمة شكل آخر من أشكال الاعتراض، وهو الاعتراض الصوفي ويتمثل في الاعتزال أي الابتعاد عن هذا الحاكم والخروج بعيداً عن سلطانه وأرضه والشكوى إلى الله سبحانه وتعالى.

خروج وتحذير

لماذا تحاشى الفقهاء تناول هذه المسألة؟

قالوا إن الفقهاء الأربعة من أولئك الناس الذين كانوا يالمئون الساسة، وهذا الكلام غير صحيح. فأبي حنيفة اضْطُهد من الأمويين والعباسيين وأيضاً مالك والشافعي وابن حنبل، لكن هم آثروا السلامة للأمة. بمعنى أن الخروج على الحاكم شر والصبر على الظلم شر، لكن الصبر على الظلم أفضل لأن الحاكم قد يتغير بالنصيحة أو بالموت أو بمن يقدر عليه. فالأمر بالخروج معناه سفك دماء المسلمين، وهم لم ينكروا حق الأمة في الخروج، لكن هذا الفعل محفوف بالمخاطر، علماً أن ثمة فرقاً بين تحريم الخروج على الحاكم والتحذير من المخاطر في الخروج عليه.

برأيك، من الذي يقرّر فساد الحاكم والخروج عليه؟

أهل الحل والعقد وليس العوام أو الجهلاء، لأن الجاهل قد يرى في فعل الحاكم ظلماً لأنه أحاق به ضرراً خاصاً من دون أن يعلم الحكمة العامة. فمن الذي يدرك أن هذه مصلحة عامة أي أن ثمة صالحاً عاماً ينتج منه ضرر خاص؟ طبعاً هم أهل الحل والعقد، وهم الذين لهم الحق في تنصيب الحاكم وفي تغييره أو عزله.

ماذا إذا وقع الضرر عموماً على العوام؟

إذا وقع الضرر وأدركته الأمة يحقّ لهذه الأمة إذا كانت قوية الخروج على الحاكم وعزله. أما إذا كانت ضعيفة فعليها الأخذ بأحد الرأيين التاليين: الصبر أو الجهاد.

ما الحكم إذا لحالة تواطؤ أهل الحل والعقد مع الحاكم؟

هذا يؤذن بفساد المجتمع، وإذا حدث ذلك نأتي إلى الصف الثاني ألا وهم التلامذة. لكن لا أحتكم أبداً للغوغاء ولا الجهلة فلا ثورة للأفاقيين ولا ثورة للجهلاء.

تطبيق الشريعة، هل يمنع الثورة على الحاكم؟

تطبيق الشريعة لا يحرم الناس حقهم في الثورة لأن الأصل في الدولة الإسلامية هو وضع السلطات كافة في يد الأمة، والإسلام وضع أصولاً للحكم والدولة قبل أن تعرف ذلك اليونان أو أوروبا. فالفصل التام بين السلطات التشريعية، القضائية والتنفيذية لم تعرفه الفلسفة اليونانية.

كيف ترى الثورات العربية الراهنة؟

لا يمكنني وصف كل ما يحدث في الدول العربية بما فيها مصر بأنه من الثورات إلا بعد استكمال معنى كلمة ثورة، فكما قلت الثورة لا يمكن أن نطلق عليها هذا المعنى إلا إذا توافر لها تأييد عام من الأمة وحدث التحول من الفساد إلى الإصلاح ومن الهياج إلى الاستقرار، على أن تكون المطالب عادلة عامة وليست مطالب شخصية.

راهناً، الثورات العربية في حالة الهياج فحسب وعدم الاستقرار والتذبذب وعدم وجود قيادة وعدم وجود مشروع ثابت... هذا كله لا ينطبق على الثورات التي نجحت في ما تطمح.

الثورات العربية

ما رأيك في ثورة 25 يناير التي أطاحت بنظام مبارك؟

القول بأن الثورة المصرية تدرس وأنها أعلى الثورات قول محمود لأن العقل الفردي تحوّل إلى فتيل أو شعبة في العقل الجمعي، أي الكل خرج لطلب العدل والإصلاح. لكن يجب الانتقال من التنظير إلى التطبيق وذلك يحتاج إلى دراسة متأنية واعية بلا عجلة لأن التسرع دوماً لا يمكن أن يحقق إصلاحاً، فالبناء دائماً وأبداً يحتاج إلى وقت وحكمة أما الهدم فيحتاج إلى قوة وشتان بين الحكمة والقوة.

هل الثورات العربية هي ثورات إسلامية؟

لا، لأن هذه الثورات خرجت لمطالب عادلة نابعة من المجتمع ولم تخرج لعقيدة أو نصرمة لمعتقد. فلم يثر الليبيون على القذافي لأنه خرج عن أصول الدين، بل لمطلب اجتماعي - سياسي، والكل في مصر أطلق غضبه، المسيحي مع المسلم، لتحقيق مطالب سياسية وحقوق اجتماعية لا دخل لها بالعقيدة، لكنها تنتمي إلى القيم الدينية.

إذًا، لماذا يُطلق على الثورة الإيرانية مسمى «الثورة الإسلامية»؟

لأن مطلبها كان نابغاً من مطلب ديني أو عقيدي وهو تنصيب المرشد أو الإمام أو نائب المهدي المنتظر، وإزاحة ما كان يُطلق عليه الحكم العلماني.

ثمة أصوات تنادي بعودة الخلافة الإسلامية، فما رأيك؟

هذا المطلب فيه كثير من الاستخفاف بالعقول وجهل بالواقع، ذلك يرجع إلى أسباب عدة، أبرزها أن الخلافة الإسلامية كدولة واحدة يحكمها خليفة واحد لم تتحقق على مر التاريخ الإسلامي سوى في عهد أبي بكر وعمر. أما من عصر عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ثم الحكم الأموي ثم الحكم العباسي، فكانت القلاقل وما نطلق عليه انقلابات أو ثورات طائفية. فمثلاً، في عهد عثمان ظهر الصحابي أبو ذر الغفاري معترضاً على سياسة عثمان في تعيين الولاة، وهذا فعل سياسي يؤكد أن الخلافة لم تكن مستقرة. ثم جاءت الفتنة الكبرى وخرجت السيدة عائشة لتثار لمقتل عثمان، وهي أول ثائرة في الإسلام، ظناً منها بأن تقاعس علي عن محاكمة قاتلي عثمان تورط منه ثم بعد ذلك جاءت ثورات أسباط رسول الله ﷺ ابن الحسن وابن الحسين

ضد الدولة الأموية، وبعدها ثورات العلويين ضد الدولة العباسية وثورات القرامطة والحشاشين، ونهوض الدويلات في مصر والأندلس والشام، وما إلى ذلك... والدولة الفاطمية أثناء وجود الدولة العباسية حتى الخلافة العثمانية لم تحقق ما يُسمى بالخلافة الإسلامية الآمنة، فمثلاً الثورة الوهابية والثورة السنوسية والثورة المهديّة، كانت ضد الخلافة العثمانية. إذ لا يوجد مصطلح سياسي اسمه الخلافة في العصر الحديث ولا يمكن تحقيقه في السياسة المعاصرة، لكن يمكن تحقيق ما يسمى «اتحاد كونفدرالي» أو اتحاد ولايات إسلامية لكن ليس خلافة إسلامية.

الدولة مصطلح سياسي

يطالب البعض بالدولة الدينية في مصر، فهل الدولة الإسلامية دينية أم مدنية؟

لا توجد في الشريعة الإسلامية مقولة دولة دينية، فالدولة مصطلح سياسي وتكوينها تكويناً سياسياً وتحديد السلطات فيها يأتي مدنياً ولم تحدّد أركان الدولة لا في القرآن ولا في السنة. لكن ابتضع خلفاء الإسلام بداية من عمر ونهاية بالخلفاء الأمويين في الأندلس كل ما من شأنه تنظيم شؤون الدولة من الأمم الأخرى، مع الاحتفاظ بالقاعدة الرئيسة وهي أن للإسلام خصوصية تتمثل في الثابت العقدي، أما المتغير الحضاري فهو مبتدع أي مبتدع من الأمم الأخرى.

ما رأيك في مطالب التيارات الدينية مثل الإخوان المسلمين والسلفيين؟

الإسلام ليس فيه تيارات، فالتيار هو جامع بالضرورة عن أصول الإسلام

وما دمنا قلنا بالجموح أو الجنوح فكل من يريد أن يتأول على الإسلام فليتأول ولكن أين البرهان الذي يبرهن به على أن الإسلام دولة دينية؟

لا دولة دينية في الإسلام وأقوى الكتب الأصولية بالمعنى الدقيق هو كتاب «السياسة الشرعية لإصلاح الراعي والرعية» لابن تيمية وهو عبارة عن مبادئ وقيم لإصلاح الحاكم والمحكوم وفيه يقول: «إن الله سبحانه وتعالى وضع الأسس ونحن الذين نطبق، وعليه فإن الدولة نظام إنساني بمعنى يمكنني أن أسن من القوانين ما أريد ولكن لا يتعارض مع الحلال والحرام».

كيف يمكن بناء مستقبل العالم العربي بعد الثورات الراهنة؟

بالجمع بين ما جاء في الإسلام وبين ما جاء في أحدث النظم العالمية. فإذا أردنا نريد أن نكون دولة واحدة أو اتحاد دول، أولى الخطوات تكمن في توافر دستور عربي ووثيقة عربية يتحرك بها المواطن العربي من قطر إلى قطر من دون أدنى قيود، توحيد المناهج التعليمية والتربوية العربية، وجود قانون عام يطبق في جميع البلدان العربية يعطي الفرد حق المواطنة بغض النظر عن دينه أو جنسيته أو عرقه، وجود اقتصاد واحد لإقامة السوق العربية المشتركة، تكوين اتحاد مشترك في الدفاع، سياسة خارجية واحدة... ذلك كله موجود في ميثاق جامعة الدول العربية لكنه غير فاعل.

لماذا؟

لأن القيمين على الدول العربية ما زالوا يحتفظون بمنطق السلطة الفردية أي من الخطر عليهم أن تكون الشعوب هي الحاكم. والأمم العربية إذا اتحدت ممكن في خلال خمس سنوات فقط أن تصبح من الدول الثماني الكبار.

يطالب البعض بإقامة دولة مسيحية، فهل هي دولة دينية أم مدنية؟

طبعاً دولة دينية، لذلك أتعجب جداً عندما أسمع البابا شنودة يقول شعبي الحبيب ثم ينادي الأقباط بضرورة تطبيق مبدأ المواطنة فكيف تكون مواطناً في دولة تعتبر المسيحيين فيها شعبك وليس شعباً مصرياً؟. وعليه لا أقول دولة إسلامية ولا دولة مسيحية، بل دولة مصرية أو دولة عربية تدين بالقيم الروحية سواء أكانت إسلامية أو مسيحية.

كيف ترى الثورة على الخليفة الثالث عثمان بن عفان؟

ليست ثورة بل اعتراض على محاباته أو بره بأهله في تولية المناصب والإمارات.

خروج معاوية على خلافة علي وخروج عبد الله بن الزبير على خلافة معاوية، هل يعتبر ثورة؟

هذا انقلاب أو اعتراض قومي لأن الثورة لم تكتمل ولم تحقق أهدافها، ويمكن أن نسمي ما حدث من حركات إسلامية {حركات تأرية} وليست ثورية.

لماذا لم يخرج المسلمون على الحجاج مع أنه ارتكب من الأفعال ما يندى له الجبين؟

السبب في ذلك ضعف الأمة. فأهل العراق كانوا يتمنون الخروج، لكن منعهم بطش الحجاج بن يوسف الثقفي، لذلك نجد أن إحدى الطوائف حينما وجدت نفسها قوية خرجت وثارَت وهي فرقة القرامطة والحشاشين.

آليات الحكم الإسلامي

ما هي آليات الحكم في الإسلام وما الذي نحتاجه اليوم لإقرار الحريات ومنع ظهور ديكتاتوريات جديدة؟

ليس في القرآن آية تتحدث عن الراعي والرعية وحق الإنسان إلا وذكرت الحقوق الثلاثة: حق التدين (حق الاعتقاد) والحقوق العامة، مثل حرية التنقل وحرية التملك وحرية العيش، والثالث حرية الفكر وحرية الرأي وحرية الاعتراض. والنبي ﷺ جاءه من قال له أعدل والرسول لم يطح به، بل قال له: «من ذا الذي يعدل إذا لم أعدل أنا».

ما هي واجبات الحاكم في الإسلام؟

أن يكون منتخباً من الأمة، أن يحرص على العدل كحرصه على حياته، ألا يتبع الهوى، ألا يغلب مصلحته الشخصية على المصلحة العامة، أن يكون حريصاً على أمن المواطنين كحرصه على أمن أولاده، أن يعتبر الرئاسة أمانة، أن يراعي الله في اختيار أعوانه، أن يقدم للقضاء إذا تورط في خطأ وأن يعزل نفسه إذا شعر بأنه غير قادر على تحمّل المسؤولية.

في ضوء مبدأ عدم الخروج على الحاكم بغية استقرار الأوضاع، هل النظام الملكي أفضل؟

ليست الملكية أو الجمهورية أنسب لكل بل تأتيان بحسب طبيعة المجتمع. فثمة مجتمعات ما زالت تحكمها العصبية، مثلاً مجتمع قبلي مثل العراق لا يصلح لأن يكون جمهورية بل عشائر، ومنها يخرج الأمراء أو

رؤساء قبائل وينصبون رئيس أقوى القبائل ملكاً عليهم، ثم الأقل قوة يصبح في الوزارات... وهذا ما نسميه توازن قوى القبائل. كذلك ليبيا هي مجتمع قبلي لا تصلح للجمهورية، وفي اللائحة نفسها نجد أن الجزائر واليمن والسعودية وغيرها من دول الخليج دول أصلح للملكية، إضافة إلى موريتانيا وجيبوتي والصومال. أما سورية ولبنان ومصر والسودان فأصلح للجمهورية، ذلك لأن هذه المجتمعات تلوّنت فيها الأعراق والأنساب وهي عوامل تتيح لك الفرصة لأن تنتسب إلى فكر لا إلى عصبية.

كيف نحافظ على مكتسبات الثورة؟

ثمة حكمة أحترمها جداً تقول: «ما لا يدرك كله لا يترك جله»، وحماسة الشباب مطلوبة في التنفيذ وحكمة الشيوخ هي الأفضل في التخطيط. فإذا تم المزج بين هذين الأمرين سنعبّر في هذا القارب إلى شاطئ النجاة، لكن العجلة والعنف والمغالاة والحماسة الزائدة وقلة خبرة الشباب أمور قد تُستغل ضد الثورة

الخطاب الحالي زائف ولا ينتمي إلى أصل الإسلام⁽¹⁾

يرى المفكر الإسلامي الدكتور عصمت نصار أستاذ الفكر العربي والفلسفة الإسلامية، العميد السابق لكلية الآداب في جامعة «بني سويف» المصرية، أن الخطاب الديني الحالي «زائف»، وقال في حوار مع {الجريدة} إن تجديد الخطاب يتطلب إخضاع كتب الأئمة وبينهم البخاري للنقد، ورحب بالخطاب العلماني في حال تحول الخطاب الديني إلى التعصب والراديكالية، معتبراً أن عملية التجديد ستؤول إلى فشل ما لم تصاحبها إصلاحات على المستويين الاجتماعي والاقتصادي، وإلى نص الحوار.

ما رأيك في الخطاب الديني الحالي وماذا يعني تجديده؟

يتطلب التجديد الإبقاء على الثوابت، وهي الخاصة بالتوحيد وإثبات النبوة والميعاد والجنة والنار والغيبيات السمعية، وتحديث المتغيرات أو المتحولات. من هنا، لا يوجد خطاب ديني الآن، بل مجرد «أكليشيات» محفوظة من الموروث، تحتاج إلى نقد ذاتي كي تتواءم مع المستقبل. فللخطاب شروط منها وضوح لغته، وتناسبها مع المتلقي، وأن يفي مضمونه بحاجيات الواقع، وأن تتفق غاياته مع طموحات المجتمع

(1) كتب الخير أحمد فوزي.

وآماله، فلو طبقنا هذه الأسس على الخطاب المطروح الآن لن نجد منه شيئاً.

معنى ذلك أن الخطاب الديني الحالي أفرز الخطاب المتشدد في المجتمعات العربية؟

الخطاب الديني الآتي زائف، لا يمت بصلة إلى أصل الإسلام وسماحته وموضوعيته، فغالبية الآراء التي زودها الفقهاء على أصل الدين أو الثابت العقدي الإسلامي، هي التي أفشلت الخطاب الحديث والمعاصر. نحن الآن نحتج بآراء أئمة الفقه، ونحتج ببعض الأحاديث، في حين أن الآراء الفقهية كافة، وللكتير من الأحاديث، حتى بما في ذلك الموجودة في {صحيح البخاري} دلالات ظنية، ويجب طرحها على مائدة النقد، في ضوء العلوم الشرعية التي يمكن أن نجد الدين من خلالها، علم المقاصد وفقه الأولويات وفقه المآلات.

ما خصائص الخطاب الديني الرشيد من وجهة نظرك؟

أن يكون مفهوماً، لغته سهلة وبسيطة، فلا يمكنني أن أتحدث إلى العوام بلغة أرفع من مستواهم، وألا تكون لغته مبتذلة، أو من اختراع من يقولها. فلا يعرف الحق إلا لثوابته، فعندما توضع آراء الفقهاء باعتبارها هي الصدق، أو هي اللغة المألوفة، فهذا يعد باباً من أبواب تزييف الخطاب الديني.

ما المراد بمضمون الخطاب؟

إذا ما أغفلت حاجيات الناس ومستلزمات الواقع، وتحدثت عن العسل واللبن في الآخرة لن أجد استجابة، فالكلام الأخروي والوعظي لا يفيد. المفيد هو التحدث عن حل المشاكل التي يراها الإنسان على أرض الواقع، ويجب تسويق الخطاب الديني جيداً، فنحن الآن في عصر التسويق ولسنا في عصر الخطب. ما زالت خطب أئمة المنابر، في الاتجاهات المختلفة المتباينة في الفكر الإسلامي الحديث، تحمل بعض ألفاظ الوعد والوعيد أو الخداع باسم الثواب والعقاب. نريد خطاباً يتحدث عن الواقع، وكيف يكون الإسلام سبيلاً إلى حل المشاكل الاجتماعية، فهذه هي المفردات التي يجب أن يتضمنها الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر.

لا إصلاح..

هل تنطبق على خطابنا الديني مسألة التجديد أم الإصلاح؟

لا تستطيع إصلاح الخطاب الديني، لأنه لم ينحرف، لكن تستطيع تجديده، لأن الخطاب الإسلامي مبني على الثوابت العقديّة، وثمة كتابات تطالب بإصلاح الدين هدفها جرنّا إلى تقليد الكنيسة، حينما حذف البروتستانت الجزء الخاص بسلطة الكنيسة. أما نحن فنريد إعادة الدين إلى أصوله مع تحديث متغيراته، فهذا تجديد وليس إصلاحاً. لا يوجد عندنا سلطة دينية، حتى على النص والاجتهاد فيه، ودائماً تردد عبارة {لا اجتهاد مع نص}. فمتى يكون الاجتهاد إذن؟ والمقصود هنا لا اجتهاد مع نص قطعي

الثبوت والدلالة. أما دون ذلك من نصوص فيجب فيها الاجتهاد. بالتالي، أنا أمام كم هائل من التشريعات المتغيرة والمتحولة التي تستوجب التجديد.

كيف يمكن قراءة النص بأسلوب يواكب روح العصر ومستجداته بما يزيل شبهة جموده التي تتلبس بعض دعاة التشدد؟

من خلال ثلاث قواعد: معرفة أصول اللغة، معرفة أسباب التنزيل، دراسة لعلم الدلالات، في ضوء الواقع وعدم ربط المتغيرات بالثابت. بمعنى أنني عندما أقرأ القرآن أقرأه وأفسره في ضوء العصر، بمنأى عن التفاسير السابقة التي تجعل للفظ أو الآية معنى محدداً وبذلك تكون الآية وكأنها تنزلت اليوم، أي أن ثمة آيات خصصت لأمر بعينه ووقعت في سياق لمعالجة مشكلة بعينها، ألا أخرجها من التخصيص إلى التعميم، لأن الخلط بين التخصيص والتعميم في التنزيل يفقد النص إعجازه فلا أقول إن الروم هم أميركا ولا أقول إن إسرائيل هم اليهود ولا أحكم أيضاً على أهل الكتاب النصارى على أنهم هم الذين كفروا وأضعهم في سلة الكفار، في حين أن ثمة نصوصاً أخرى تبرئهم تماماً وتجعل الحكم عليهم لله وليس للبشر.

ما الدور المنوط بالمؤسسات الدينية في العالم العربي والإسلامي للعمل على إزالة الفهم الخاطئ للإسلام وتجديد لون الخطاب الديني؟

أنا ضد مصطلح مؤسسات دينية، بل يجب أن نقول جامعات أو منابر ثقافية إسلامية، لأن المؤسسة تحكمها قوانين خارجة عنها وتنصاع إلى سياسات تضعها حلقات أكبر منها، سواء الدولة أو المجتمع الدولي، ما يتسبب في إفسادها. أما دور العلم فعنصر الإفساد فيها أقل لأنها لا تعمل

برأس واحد بل بعقول عدة أو رؤى. الدليل أن الأزهر حينما هبط إلى بركة السياسة أصابه التلوث، وعندما أصبح رجال الدين يعملون في مجال السياسة، مثل الإخوان والسلفيون، أضعوا السياسة وأضعوا الدين معها، فصارت لكل فريق مؤسسة وكل واحد يدعي أنه صاحب الفرقة الناجية أو أنه صاحب الحقيقة المطلقة. لكن الداعية يجب أن يتحرر من كل شيء سوى مقصد الشارع فلا يحاول أن يوظف الشريعة لخدمة الأغراض السياسية أو الحزبية.

ما هي آليات تجديد الخطاب بشكل عملي ومؤثر، لا أن يكون الأمر محض شعارات في بيانات رسمية أو مؤتمرات وندوات دينية؟

يجب دراسة ما نطلق عليه فن الدعوة المعاصر، وهو مثل علم التسويق، حيث يجب على الداعية أن يدرس الواقع بمشكلاته الآنية كافة، ثم يدرس الخطابات المغيرة لخطابه، وذلك للوقوف على ما تقدمه للمجتمع. وعندما أجد الشعب فقيراً و{الإخوان} هم الذين يكفلون للشباب الزواج والمسكن والعمل، فيجب عليّ كداعية إسلامي أن أجعل المؤسسة الكبرى (الدولة) تقوم بهذا الفعل. من هنا، يتحوّل الخطاب الإسلامي إلى مشروع عملي. فليس ثمة خطاب مرسل بلا خطة تطبيقية.

سقوط الخطاب

تنامي الجماعات الإرهابية المتطرفة المستترة خلف الدين، هل يعد علامة على غياب التجديد في الخطاب وجمود الفكر؟

لا هذا عنوان على ضياع الخطاب أو سقوطه، لأن الأزهر ترك أصحاب

هذه الجماعات تتغلغل بداخله وتفرض عليه معتقداتها، في حين أن الأزهر في الماضي كان يستوعب التيارات ويهضمها بداخله، فكان يتم تدريس المذاهب كافة بما فيها الزيدية، وكذا مقارنة الأديان كانت تدرس بتوسع، ما كان يعطي مساحة لدراسة الأغيار عن قرب. فمهمة القيمين على تحديث أو تجديد الخطاب الديني أن يهتموا بمقارنة الأديان وبالحوار بين المذاهب، فمازلنا نجد في بعض الكتابات سباباً إما في السنة من قبل الشيعة أو العكس، وهذا يجب ألا يكون موجوداً فعندما نريد أن نناقش فكر أهل السنة وفكر الشيعة يجب أن نتحدث عن أوجه الاتفاق لنوسع مساحتها ونضيق من الخلافات. لكن ما يحدث أننا نصوب الأضواء على مواطن الخلافات بالتالي تتسع.

هل هذا ناتج من تعصب كل فريق لفكره؟

بالتأكيد، فلا مجدد متعصباً. التعصب ضد التجديد تماماً، لأن الأخير قائم على النقد، والنقد هو رؤية استيعابية للأضداد أو المتغيرات. كذلك يمنع التعصب الاجتهاد الذي يؤدي للتجديد.

لماذا دائماً خطاب أصحاب الغرض والهوى أكثر تأثيراً في الشباب من الخطاب الديني

الرسمي؟

لا يفعل صاحب الغرض مجهوداً كما نعتقد بل ينظر إلى الدولة أين تسير فيسير عكسها. يتخذ الخط المعارض بحيث يجعل المواطن متمرداً دائماً ويبحث عن البديل. من السهل جداً على أي داعية أن يغازل العوام عن طريق الحط من قدر المسيحيين أحياناً، ويغازلهم أحياناً أخرى بنقد المجتمع وقيمه والأخلاقيات السائدة في الشارع ومهاجمة الفن ومؤسسات

الدولة. هو يختلق لنفسه عدواً ليحمل عليه كي يطرب المستمعين، أي يجعل من الخطاب الديني مباراة كرة قدم.

ثمة من يتعصب لطرف ضد آخر فيطرب إذا كسب فريقه أو حط من قدر الآخر، وهكذا.

هل يستطيع الخطاب الديني الحالي الصمود أو مواجهة الأفكار المتطرفة، وهل يستطيع تغيير سلوكيات أو أخلاقيات منحرفة؟

لا... والسبب هو جمود وتعطيل علم الكلام وعلم أصول الفقه. بالتالي، من السهل أن نجد الكثير من التيارات الإلحادية تغزو عقول الشباب وتشككهم في دينهم لعدم وجود مجتهد يزيل ما تراكم على أصل الدين ليعيده إلى سيرته الأولى.

ماذا عن الخطاب الصوفي؟

لا يوجد خطاب صوفي راهناً، فالتصوف أصبح إما تصوف رجال أعمال يتباهون بأنهم ينفقون على جمعيات أو طرق... إلخ، أو تصوف البلداء والبلهاء في الموالد. لكن التصوف الحقيقي هو التصوف العملي وهو إصلاح أخلاقيات الفرد عن طريق التربية التي تبدأ من المنزل.

يرفض البعض محاولات تجديد الخطاب الديني بزعم أن ذلك من شأنه أن يطاول أصول الدين وثوابته القطعية. كيف يكون الرد على هؤلاء؟

القطعي في الثوابت هو كل ما يختص بالتوحيد وما دون ذلك متغيرات.

أما أولئك الذين يدعون أن أي عملية تجديدية تضر بالثوابت، فسبب ذلك أنهم جعلوا المتغير ثابتاً، بمعنى أننا لسنا ضد تطبيق الحدود إذا ما توافرت شروطها والحدود في الإسلام هي سقف عقاب وليس أوله. القرآن والحديث جعلاً أيضاً التعازير عوضاً عن الحدود التي تعطل أو التي لا يمكن أن أطبقها لعدم توافر شروطها. هذه هي الثوابت ودونها متحولات، والأغلب في القرآن وصحيح السنة المتحول والمتغير الذي يستوجب اجتهاداً، لذا قال الرسول ﷺ: «يأتي على رأس أمتي كل مئة عام من يجدد للناس دينهم»، ولم يقل سنتهم أو عاداتهم، بل قال دينهم ويقصد بذلك المتحولات في الدين.

مجاراة الغرب

برأيك، هل يعني التجديد مجاراة لما تم في الغرب من فصل الدين عن الدنيا؟

ليس في الإسلام فصل دين عن دنيا، فهو لم يقدم لنا سوى أمرين: الأول خاص بالوحدانية، والثاني خاص بالأخلاقيات، وكل منهما لا يتعارض مع أمور الدنيا. بالتالي، لسنا بحاجة إلى لوثرية أو إلى منحى إصلاحى ليفصل الدين عن الدولة، فالدين لا يتعارض مع الدولة ولا العلم ولا العادات والتقاليد المفيدة ولا السياسة.

كم هو جميل وجود الدين في مناحي الأمور الحياتية كافة، لكن الدين وليس رجال الدين. نريد القيم الإسلامية أن تكون معنا في كل شيء ولا نريد رجالات إسلام يتولون كل شيء أو يسطون على كل شيء باسم الدين.

أمام فشل الخطاب الديني الرسمي، هل ثمة خطاب بديل؟

إذا ما تحوّل الخطاب الديني إلى خطاب عصبي أو خطاب أصولي راديكالي فالخطاب العلماني أولى. هذه ليست مقولتي بل مقولة أبو الحسن الندوي عندما تحدث مع رئيسة وزراء الهند السابقة أنديرا غاندي، قال لها إذا كان تطبيق الشريعة الإسلامية سيؤدي إلى حرب أهلية بين الشعب الهندي فمرحّباً بتطبيق الخطاب العلماني في المجتمع الإسلامي، فعندما يفسد الماء يجب التيمم.

معنى ذلك أننا قد نلجأ إلى الخطاب العلماني اختيارياً في مرحلة من المراحل؟

في الوضع الحالي، يجب الالتزام بخط وسط بين ما نطلق عليه الخطاب الديني المفقود والخطاب العلماني الموجود، فلا نستطيع إصلاح المجتمع في ليلة وضحاها وتحقيق دولة إسلامية كما ورد في الكتاب وصحيح السنة، فهذا الوضع مفتقد وعليه يجب أن نلجأ إلى المعقول من الاتجاه العلماني والمناسب لتفعيله في الثقافة العربية الإسلامية.

أمر سياسي

هل يحتاج تجديد الخطاب الديني أو تفعيله إلى قوة أو أمر سياسي؟

لا، فهو يحتاج إلى معونة أو إيمان القائم على الدولة بأهمية تجديد الخطاب الديني، فيوجه أجهزة الدولة لتحقيق حياة أفضل للناس تحت مظلة الخطاب الذي يريد أن يذهبوا إليه، فالنبي ﷺ حينما وجد الناس تضج من العبودية

والظلم الاجتماعي أخبر أن الإسلام دين العدالة والمساواة والإخوة فذهب الناس إلى ذلك الدين. فعندما أقول إن الدولة باسم الإسلام ستكفل الرعاية الاجتماعية للشباب والمسنين فمن يرفض هذا الاتجاه، لكن عندما أجد الدولة بمؤسساتها كافة تهمل شؤوني وتسعى إلى أصحاب الحظوة والسلطة ودونهم يلبي بعض رغباتي سأذهب إليهم.

قضية وجود الإرهاب في مصر وبعض البلدان العربية أو الجماعات الجانحة هي قضية اجتماعية واقتصادية في المقام الأول وليست قضية خطاب ديني. وأي خطاب ديني مهما كانت قوته بمنأى عن إصلاحات اجتماعية واقتصادية وتربوية وتعليمية سيسقط، وأي محاولة لتجديد الخطاب سوف تفشل.

هل يعد تعطيل النصوص في بعض الظروف جزءاً من القراءة العميقة لمفهوم تجديد الخطاب الديني... مثل تعطيل عمر بن الخطاب لحد السرقة في عصر الجوع؟

لم يعطل عمر حداً من الحدود، لكنه أدرك أنه غير مستوفي التطبيق، فنحن لا نستطيع الآن تطبيق الرجم أو الجلد على الزاني مثلاً، لاستحالة تحقق الشروط التي اتفق عليها الفقهاء لإثبات وقوع الجرم، كذلك لا تستطيع تقطيع يد السارق لأنك لم توفر له قوت يومه، فيجب أن تكون الفروق بين الطبقات بسيطة كي يحدث تصالح بين أفراد المجتمع، ولا يسطو الفقير على الغني، فعندما يتوافر المجتمع الإسلامي فالناس أول من يرحب بتطبيق الحدود.

إلى أي مدى يرتبط نهوض الأمة بتجديد الخطاب الديني؟

لا نهضة للأمة إلا بالإسلام وتطبيق تعاليمه، لذا يجب أن تكون ثمة مفاهيم للدين على اعتباره جاء لهداية البشر وليس لسفك الدماء، وأن ننظر إلى الأمور السياسية على أنها آلية لتنظيم المجتمع، وليست آلية للسلب أو التحكم في الرقاب. كذلك لا بد من إحياء الوعي والورع، وأن تتوافر أذهان يقظة وقلوب عامرة بالإيمان.

في سطور

- تدرج الأستاذ الدكتور عصمت حسين سيد نصار في العمل الأكاديمي حتى تولى رئاسة قسم الفلسفة الإسلامية ثم وكيل ثم عميد كلية الآداب جامعة {بني سويف} المصرية، وهو راهناً أستاذ في الفلسفة الإسلامية والفكر العربي.
- له دراسات عدة في مقارنة الأديان، أبرزها «الفكر الديني عن اليونان»، «مقدمة في مقارنة الأديان»، «فلسفة اللاهوت المسيحي في العصر المدرسي المبكر».
- له دراسات إسلامية أبرزها «حقيقة الأصولية عند الشيخ عبدالمعتال الصعيدي»، «ابن رشد والأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية»، «مفهوم عالمية الإسلام»، «الفلسفة الخلقية عند المسلمين»، «أوهام الفهم».

من يرفع لواء الجماعة ينضو تحت راية التطرف⁽¹⁾

المفكر الإسلامي الدكتور عصمت نصار أستاذ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي في جامعة بني سويف المصرية أحد أبرز المفكرين الذين عالجوا قضية التطرف لدى الجماعات الإسلامية في معظم كتبه. يؤكد في حوار مع «الجريدة» أن التطرف العقدي ينشأ من عدم فهم أصول الإسلام، فالعقيدة الإسلامية لا تحتاج إلى سيف بل إلى عقل، وإذا اختلطت الأمور الدينية بالسياسة ظهر العنف، لأن الجماعات الدينية أو الدعوية إذا تركت مهمتها الدعوية واشتغلت بالسياسة قادها ذلك إلى التطرف والعنف.

ما مفهوم التطرف وما العلة الحقيقية وراء ظهوره؟

التطرف هو جموح أو جنوح أو إفراط أو تفريط أو تنطع، فلا يتوافر تعريف دقيق للتطرف إلا بعواقبه أو ما يحمله من رأي، والتطرف له جانبان، إيجابي كالاتجاه والنقد والإبداع، وسلبى كالخروج عن الملة والإلحاد والغلو في الدين. أما العلة الحقيقية لظهور التطرف، فتكمن في عدم رضا العقل الجمعي

(1) كتب الخير أحمد فوزي.

عن الوضع السائد، لذلك فمن يقوم بالتطرف يكون صاحب رؤية سواء كانت إيجابية أو سلبية، فغياب العدالة أو وجود خلل بها يدفع الناس قصراً إلى التطرف، والبذخ والانحطاط الأخلاقي يدفعان إلى التطرف انتصاراً للدين، كذا التنطع في الدين وتكبير الحريات باسم الدين يدفعان إلى التطرف الإيجابي للدفاع عن أصل من أصول الشرع وهي الحرية، والتقليد الأعمى ومسايرة السلف لدرجة أن الدين يصبح غلاً للعقول، يأتي النقد المبدع ويأتي الاجتهاد المجدد ليوثق الأمة من جمودها. إذاً التطرف علتة الخروج عن الثابت، فإذا ما آمن الجميع وساد الثابت واستجاب الرأي العام التابع للأصول الواقعة بالفعل لاختفى التطرف، والأمة الخالية من التطرف الإيجابي جامدة. والأمة التي تسير دوماً إلى التطرف السلبي، أي إلى الجموح والخلاعة وغير ذلك من المروق على الدين، هي أمة فاشلة.

الفكر الأصولي

حدثنا عن أثر الفكر الأصولي في فكر التطرف.

الأصول الشرعية تراعي الزمان والمكان، وتأخذ بمنطق الوسطية، فالإسلام بطبيعته يأخذ بوسائط الأمور، والأصول الشرعية تراعي الإنسان ومتطلباته الجسدية والروحية، ومن ثم لا يمكننا وصف الأصول الإسلامية بأنها متطرفة أو جامحة أو جامدة، بل الخروج عن هذه الأصول التي تمثل الفضيلة العقلية والشرعية يوجد التطرف وليس العكس.

لكن الجماعات التي اعتمدت العنف كمنهج للإصلاح ارتكبت على فكر أصولي؟

هذا فهم خاطئ للأصولية، فالتمسك بها دون فهم يصبح تطرفاً، فالحكم على من يخالف سنة رسول الله ﷺ بأنه كافر يعد تطرفاً، لأن هناك سنناً للتعبد، وهناك سنن عادات، والأخيرة ليست ملزمة، أما سنن العبادات فملزمة. فعندما أكل الإنسان بالملعقة أو حلق لحيته اتهم أنه مارق، لأنه خالف نبيه، وهي أمور من العادات، لذا نجد معظم الأصوليين يتمسك بالعبادات ويهمل أصول العبادات، ومن هنا ينشأ التطرف.

لماذا دائماً التطرف مبني على مفهوم عقدي؟

لجهل أصحاب الآراء المتطرفة بثلاثة علوم، علم المقاصد الشرعية فلا تشريع إلا بغاية، وهي تأتي لصالح الإنسان، وفقه المآلات الذي يطلب من الفقيه دراسة ما سوف يترتب على فعل الفعل، وأخيراً فقه الأولويات الذي يقدم دفع الضرر على المصلحة، ومن هنا ستكتمل العلوم الأصولية الشرعية، التي لا يجنح أو يتطرف من يفهمها.

التيارات الإسلامية التي اعتمدت العنف للإصلاح على مدار التاريخ الإسلامي علام

استندت؟

معظمها إما خلافات دينية أو خلافات سياسية، فمثلاً الفتنة الكبرى كانت للخلاف حول الإمامة، والإمامة ليست من الدين، والخلافة في عهد الأمويين والعباسيين أصبحت مملكة، وللأمويين خصوم وللعباسيين خصوم،

ومن حق من يخاصم أن يجيش الجيوش ليدفع الباطل بما يعتقد أنه عدالة
ويمنع ما يظن أنه ظلم.

هل يوجد تطرف في الحكم؟

طبعاً، معظم التاريخ الإسلامي باستثناء الخلفاء الأربعة وعمر بن عبد
العزيز، كان الهوى هو الذي يسيّر الأمور في الدولة الإسلامية بداية من الحكم
الأموي ونهاية بالدولة العثمانية، لأن الشرع لم يتعرض للأمور الدنيوية بوقائعها،
ولكن وضع قواعد ومبادئ عامة يمكن تأويلها ويمكن الأخذ منها أو الابتعاد
عنها.

جماعات التطرف

ماذا عن تطرف الجماعات الإسلامية المعاصرة؟

اصطلاح {جماعات إسلامية} في حد ذاته تطرف، فالإسلام لا يعرف جماعات
أو تيارات، فالإسلام أمة واحدة، وحديث رسول الله ﷺ تتفرق أمتي إلى ثلاث
وسبعين فرقة لا يدل على الجموح والتطرف، فمن يرفع لواء الجماعة، الإخوان،
السلفية، الجهادية كل أولئك ينضون تحت راية التطرف.

هل يوجد تطرف في الفكر الشيعي؟

هناك بعض الآراء الشيعية التي اختلطت بالآراء الأفلاطونية وقعت في
إفراط التطرف، فعندما وصلت بعض الآراء عند فرقة الإسماعيلية إلى درجة
الإلهوية فهذا تطرف، وعندما نجد الاثنى عشرية يغالون في عصمة الإمام

فهذا تطرف، فالعصمة لا تكون إلا لنبي، وعندما نجد بعض الصوفية يغالون في فكرة القطب ويعلمونه على درجة النبوة هذا تطرف وتعصب مقصده تدعيم أحقية علي في الخلافة باعتباره خلف رسول الله ﷺ.

متى يتحول التطرف الفكري إلى عنف؟

عندما تدخل فيه أمور السياسة، فالطمع في السيطرة والحكم يدفع الإنسان إلى العنف، فكرسي الحكم دائماً مجالاً للتنازع والصراع.

إلى أي مدى كان للفتنة الكبرى تأثير ودور في ظهور العنف لدى المتحيزين لفكر أو مبدأ معين؟

الفتنة الكبرى لم تكن حول أمور عقدية، بل أمور سياسية، حيث نجد مظاهر الاحترام بين علي وعثمان، ولم يطعن أحدهما في الآخر، ومن ثم لا يمكن تصديق ما رواه بعض المستشرقين عن وجود أي خلاف عقدي بين هذين الصحابين، ولكن هي مطامع بني هاشم ومطامع بني أمية أهل عثمان، ومن هنا جاءت الفتنة بدعوى القصاص لمقتل عثمان، وأن شيعة علي كانوا وراء قتله، وتسلسلت بفعل غير المسلمين، فداًماً معظم الفتن أو معظم الحركات المتطرفة نجد وراءها أيادي غير إسلامية.

العنف والإصلاح

ماذا عن المفكرين الذين أباحوا استخدام العنف كوسيلة للإصلاح؟

هناك تياران في الاتجاه التجديدي الإسلامي، الأول يرى الإصلاح عن طريق الدعوة وشعاره ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾

[النحل: 125] أي تربية الرأي العام وتوعيته، وهذا الفصيل هو الأعم والأغلب والأقرب لسنة النبي ﷺ بدأ هذا الاتجاه في الفكر الحديث منذ الشيخ حسن العطار ورفاعة الطهطاوي، ثم محمد عبده، ثم الشيخ مصطفى عبد الرازق، والشيخ عبد المتعال الصعيدي، أما التيار الآخر، فيمثل الاتجاه الذي يرى التغيير عن طريق الإطاحة بالسلطة الموجودة والجهاد لمحو بلاد الكفر، وهذا الاتجاه غريب عن الإسلام، إنه يتعارض مع حرية العقيدة التي كفلها الإسلام، وقد دعا إلى هذا الرأي الشيخ جمال الدين الأفغاني، ثم أبو الأعلى المودودي، ثم سيد قطب، ثم الجماعات الجهادية مثل القاعدة وحماس وبعض فصائل القسام، وكل هذه الجماعات تدين بالولاء لفكر جمال الدين الأفغاني الذي يريد الإطاحة بكل النظم باعتبارها ديار كفر، وطور في هذا المعنى المودودي وسيد قطب اعتماداً على مصدرين، الأول الدعوة الوهابية لمحمد بن عبد الوهاب، ولإسيما جماعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي كانت تطلب التهذيب وتربية المواطن عن طريق العقاب والشدة، والمصدر الثاني، هو بعض فتاوى ابن تيمية التي كانت ترى مواجهة انحرافات ومروق الأشخاص في البلاد الإسلامية بالشدة لإصلاحهم، ولكن كانت فتاوى ابن تيمية لها ظروف خاصة، غير أن المقتبس لم يراع مقصد ابن تيمية أو الظروف التي أدت للقول بمثل هذه الفتاوى المتشددة، في حين أن هناك آراء لابن تيمية أكثر تسامحاً في الدعوة.

أين دور المفكرين المعتدلين للرد على هذه الآراء المتشددة وهل أنت مع محو هذه الآراء حتى لا يتأثر بها أحد؟

دائماً الآراء التي تحاول إعادة بناء الفكر الإسلامي على قاعدته الأساسية

وهي الوسطية ليس لها ثقل، لوجود من يساند المروجين للأفكار المتطرفة لخدمة أغراضهم، فلو تتبعنا معظم الحركات التي ظهرت في ثوب التطرف على مر التاريخ، سنجد لها دعماً خارجياً من الروم أو الفرس أو اليهود أو الماسونية، فتتظيم القاعدة مثلاً صنيعة أميركا، والإخوان المسلمون صنيعة الإنكليز، وحماس صنيعة إسرائيل، والسلفية صنيعة محمد بن عبد الوهاب لضرب الدولة العثمانية، فأين من صنع محمد عبده، أو الشيخ مصطفى عبد الرازق، أو عبد المتعال الصعيدي، كل هؤلاء قوبلوا بصخب كبير من الجامدين، أو من المتطرفين.

حماية السلطة للتطرف

ما تفسرك لمداينة السلطة لهؤلاء أحيانا ثم إكالة الاتهامات بعد ذلك؟

أي فكر متطرف إذا كان تطرفه في خدمة السلطة ومصالحها، فالسلطة تحميه، وأي فكر جامد مليء بالخرافة ولا يعادي السلطة مثل الفرق الصوفية فإنها تحميه، وتعتمد السلطة على تيارات التطرف الجهادي، أو الإرهابي كمخلب قط، وتعتبرهم فزاعة تخيف بهم الرأي العام، فعندما تجد معارضين تحمل على هؤلاء وتسند إليهم كل الجرائم التي ترتكبها هذه السلطة، وتخيف الرأي العام بهم لإحكام القبضة الأمنية.

ماذا عن العنف والتطرف في الأديان الأخرى؟

في المذاهب المسيحية اتجاهات رافضة تماماً للتجديد، وتكفر الذين يسمعون الموسيقى، والذين يلبسون الملابس المدنية، وتكفر دعاة المدنية

والعلم، وتبيح قتل الأغيار، وهناك مذاهب يهودية يطلقون على أنفسهم الربانيين اضطهدوا المسيح، وأتباع هذه الفرقة يضطهدون المسيحيين والبشر جميعاً ويعلمون من مفهوم شعب الله المختار.

لماذا إذاً يتهم الغرب الإسلام والمسلمين بالإرهاب دائماً؟

الغرب ليس كتلة واحدة، بل أمم متفرقة، ويعاني مشكلات اقتصادية وسياسية، بالإضافة إلى أن المجتمعات الغربية من الداخل مهلهلة، ومن اليسير تفكيكها، فتحاول الحكومات الغربية شغل مجتمعاتها بعدو مشترك، ففي الحرب الباردة كان الغرب يخيف الدول المتحالفة بروسيا والصين، ثم اصطنعوا ما يسمى بالمارد الأخضر، وهو الإسلام بوصفه دين الإرهاب والعنصرية، ويريد الإطاحة بالمسيحيين، مع علم علماء الغرب بسماحة الإسلام، والكثير من المنتجات العلمية والمراكز البحثية الغربية تؤكد أن كل الجماعات التي هم بأنفسهم صنعوها غريبة تماماً عن الإسلام.

ماذا تفعل الأمة الإسلامية لتصحيح صورتها ودحض تلك الاتهامات؟

على الأمة الإسلامية أن تتخذ من العلم دستوراً، ومن القرآن دليلاً وهداية، وتجمع بين العلم من جهة والفهم الصحيح للمقاصد الشرعية من جهة أخرى، وتعيد بناء المشروع الإسلامي القائم على التسامح والمواءمة بين النقل والعقل، وتؤسس مشروعاً للإنسانية كافة، يعبر عن سماحة الإسلام، فيقتنع الجميع بأنها خير أمة أخرجت للناس.

الإسلام والإرهاب

لماذا برأيك يربط الغرب بين الإسلام والإرهاب؟

هذه فرية، لأن الغرب هو من صنع الجماعات الإرهابية، ويعلم أن معظم هذه الفرق دخيلة على المجتمع الإسلامي، فهم دائماً يختلقون عدواً مشتركاً، وهذا العدو لا يجوز أن يكون مسيحياً لأنهم مسيحيون، ولا اليهود لأن هنالك تحالفاً ومصالح مشتركة، فلا يبقى مستضعف سوى الإسلام والمسلمين، ومن ثم يحمل عليهم كل بذات العالم.

ما الفرق بين الجهاد والإرهاب؟

الجهاد الذي سمح به الإسلام هو الدفاع عن الحق، ومن ثم يجاهد المسلم زوداً عن دينه وعرضه وماله، أما تكدير الأمن فهو غريب تماماً عن الإسلام، وما ادعاه المستشرقون بأن الإسلام انتشر بحد السيف غير صحيح، فالإسلام لم ينتشر بالسيف، ولم يفرض على أي أمة، ولم يطلب الله ولا رسوله ﷺ من المسلمين أن يقتلوا أحداً، أو يسلبوه أملاكه باسم الإسلام.

كيف ترى الدور الذي يجب أن يقوم به الأزهر لنبذ التطرف والعنف في العالم الإسلامي؟

الأزهر كان له دور عظيم في ذیوع العقيدة الوسطية في شتى أنحاء العالم الإسلامي، ولكن استجابة بعض الأزهرين لإغراءات أصحاب الاتجاهات الجامحة صرفهم عن العقيدة الأزهرية الوسطية.

ماذا عن الخطاب الديني؟

الخطاب الديني الذي كان يقوده شيوخ الأزهر كان مقبولا، وعندما تنحى الأزهر أو ضعف وساءت الأمور الاقتصادية والاجتماعية في مصر ظهرت هذه الجماعات بخطاب مغاير لا يخلو من التعصب، وقد أرادت هذه الجماعات تحريض المسلمين على الأقباط ليتماسكوا تحت رايتهم، والخطاب الديني لهذه الجماعات مؤسس على أغراض سياسية وليس فكراً عقدياً.

كيف تنظر إلى أحداث 11 سبتمبر 2001 التي ما زالت سبباً في وصم الإسلام بالتطرف حتى اليوم؟

الإسلام بريء من أحداث 11 سبتمبر، بغض النظر عن المغالطات التي روج لها الغرب ودور القاعدة الذي فعلته، فالإسلام لم يأمر بقتل الآمنين، ولا خيانة من آمنوا المسلمين في بلادهم، وقد ألفت كتاب «حقيقة الأصولية الإسلامية» عام 2004 كتبت في سطره الأولى تبرئة للمسلمين من هذه الفرية، وقام الأزهر بإعداد الموسوعات الإسلامية التي توضح سماحة الإسلام بلغات عدة، وهي جهود ليست كافية، والمهم الفعل، فالإسلام عقيدة عملية «وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون»، فعندما أفل العلم وقل العمل أصبحنا على النحو الذي نحن فيه.

برأيك العلاج الأمني هل هو الحل الأمثل للقضاء على مظاهر التطرف؟

معظم الأفكار الجامحة تعالج بالأفكار الصحيحة، أما السلوك الجامح فيعالج بالعقوبة، فإذا كان التطرف في الفكر يجرى حواراً معه على مرأى

ومسمع من الناس، ولا تصدر كتبه ولا تحرق بل تدرس ويرد عليها، أما إذا تجاوز التطرف حد القول يعاقب بالقانون دفاعاً عن المصلحة العامة.

كيف ترى مستقبل الفكر الديني من وجهة نظرك؟

عندنا ثلاثة اتجاهات في الفكر الديني، اتجاه عقدي ويتقدم إذا اتبعنا علم المقاصد الشرعية وعلم المآلات وعلم الأولويات، وإذا أهملنا هذه العلوم وقعنا في الجمود الفكري وغابت عنا الحكمة الشرعية، والثاني الجانب العقلي، وعلينا أن نوازن بين المعقول والمنقول، وأن ندعم كل علومنا الشرعية بالعلوم العقلية، لأن الإسلام مبني على العقل، فإذا أهملنا العقل جمد النص ولا نفلح في تفسيره ولا فهمه، والثالث العلوم الصوفية، حيث يجب تأسيسها على العمل الذي يتمثل في حسن التربية ومكارم الأخلاق، وإذا أثريت هذه الاتجاهات الثلاثة ازدهر مستقبل الدين الإسلامي والخطاب الديني، وإذا فتحنا الباب للخرافة والتطرف وأهملنا العقل اتجهنا إلى ما نحن فيه الآن.

في سطور

- الدكتور عصمت حسين سيد نصار أستاذ الفلسفة الإسلامية والفكر العربي ووكيل كلية الآداب جامعة بني سويف المصرية لشؤون التعليم والطلاب.
- تخرج في كلية الآداب قسم الفلسفة في جامعة القاهرة عن رسالة بعنوان «مدرسة مصطفى عبدالرازق وأثرها في الفلسفة الإسلامية».
- نال درجة الدكتوراة عام 1995 عن رسالة بعنوان «فكرة التنوير بين لطفي السيد وسلامة موسى ومقابلاتها بمصطلح التنوير في الفلسفة الغربية».
- عضو لجنة الفلسفة في المجلس الأعلى للثقافة في القاهرة.
- عضو اللجنة الدائمة للمجلس الأعلى للجامعات المصرية.
- عضو لجنة إحياء فكر القرن التاسع عشر والعشرين لرواد النهضة العربية في مكتبة الإسكندرية والمحكم الإقليمي لمجلة «عالم الفكر».
- أصدر دراسات عدة في مقارنة الأديان، أبرزها: «الفكر الديني عن اليونان»، «مقدمة في مقارنة الأديان»، و«الإنسان الكامل في ثقافات العالم القديم».
- له دراسات إسلامية عدة أبرزها: «حقيقة الأصولية عند الشيخ عبد المتعال الصعيدي»، «حقيقة العلمانية في الفكر المصري»، «ابن رشد

والأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية»، «مفهوم عالمية الإسلام»، «التلوث القيمي»، «الفلسفة الخلفية عند المسلمين»، «حسن العطار المنظر الأول للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر».

ومن مؤلفاته أيضا:

- «الحوار الثقافي والخطاب الحضاري».
- «الفكر الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات زكي نجيب محمود».
- «أوهام الفهم».
- «اتجاهات فلسفية معاصرة في الثقافة الإسلامية».

القسم الثالث

مقالات

مقاهي القاهرة ودورها في تثقيف الرأي العام

إذا ما أردنا تعريف المقهى عن طريق لفظتي المفهوم والمصدق والعلل الأربعة «المادية، الصورية، والفاعلة، الغائية»، وذلك للوقوف على ماهيتها أو حقيقتها أو طبيعتها والغاية من وجودها، فسوف يقودنا البحث الى الأصل اللغوي الذي أشتقت منه الكلمة، أي القهوة فقيل أنها مشتقة من أصل حبشي عُرفت فيه ثمرة القهوة كشراب منبة وهي مدينة «كفا» وقيل أن اللفظة تعود لأصل عربي، وتعني ذلك المشروب الذي يمنع الإحساس بالجوع «أقهى».

وقد عُرفت المجالس التي يُقدم فيها مشروب القهوة بالمقاهي أو القهاوي، وقد نقلها اليمينيون عن الأبحاش الى مصر في القرن الخامس عشر الميلادي ولم تكن بطبيعة الحال في صورتها الحالية.

وعليه يمكننا تعريف المقهى أنها مكان يجلس فيه الناس، ويشتمل على ركن لإعداد المشروبات وموقد ومقاعد ومآدب، وذلك يعبر عن علتها المادية والصورية، أما علتها الفاعلة فهي متباينة تبعاً لأمرين: أولهما الثقافة السائدة وثانيهما التطور التاريخي، فلم تكن المقاهي في العصر المملوكي والعثماني سوى مكان يتجمع فيه أصحاب الحرف والصنائع ليتسامرون فيه أو يتفقدون مع شيوخهم فيما يخص أمور المهنة وفنون الصنعة، لذا نجد الأماكن الشعبية شاغلة بمقاهي النجارين والحدادين والنقاشين والفخرانية

والسقاين وغيرهم، وكانت المقاهي تضم أيضاً الغرباء الذين لا مأوى لهم في القاهرة والباحثين عن عمل وكذا العُيَاء والشُّطَار والفتوات والمدّاحين ورواة السير.

وقد استحل الأزهريون الجلوس عليها لتناول القرفة والزنجبيل ولاسيما المقاهي المجاورة لجامع الحسين والمتنثرة في أحياء الغورية والموسكي، وعليه تطورت العلة الفاعلة للمقهى وأضحت ملتقى للعوام والمُعَمِّين ومجالس للتثقيف وتبادل الرأي في شتى النواحي وجُل الأمور.

وكان كبير القهوجية يسمى «القهوجي باشا» وهو الذي يقدم المشروبات في المجالس الخاصة التي يمكن ان نُطلق عليها مقاهي النُخب التي كانت تُنشأ في البيوت أو ملحقة بالقصور «قاعة أو مضيقة».

وقد لعبت المقاهي دوراً كبيراً في تثقيف الرأي العام الأمر الذي جعل منها إحدى منابر التوعية والإرشاد التي تنطلق منها الدعوات وتتأسس فيها الجماعات وتُعقد فيها الأحزاب وتُلقى فيها الخطب وتشتعل من جناباتها الثورات والانتفاضات، فأضحى لها بذلك علة غائية.

وينزع المؤرخون الى أن عدد مقاهي القاهرة قد بلغ 1200 مقهى قُبل قدوم الحملة الفرنسية الى مصر كما أكدوا ان الأتراك هم الذين نقلوا صورة المقاهي المصرية الى الآستانة وليس العكس، وان الإنجليز والفرنسيين قد نقلوا أيضاً صورة تلك المقاهي المصرية عن اليونانيين والإيطاليين الذين كانوا يترددون عليها في شوارع القاهرة والإسكندرية ودمياط والسويس ورشيد، وإذا ما صحت تلك الروايات تُصبح المقاهي بعقلها الأربعة المادية والصورية والفاعلة والغائية مصرية.

واعتقد أن العلة الغائية للمقاهي المصرية - وهي التي تعيننا في المقام الأول - من حيث كونها إحدى آليات التنوير والتثقيف كان لها السبق في ذلك أي قبل مقاهي باريس ومنتدياتها، وتشهد بذلك المجالس التي كانت تُعقد في حوانيت الوراقين والنُساخ وتجار الكتب في أخريات القرن السابع عشر، تلك التي كانت تجمع بين العلماء والحرفيين وشيوخ الطوائف والمُعَمِّمين من الأزهريين والأدباء والشعراء والأطباء والمترجمين والصوفية والكيميائيين والفلكيين في القرن الثامن عشر.

وقد اتخذت المقاهي في هذه الحقبة وفي ظل تلك الثقافة صورتين أولهما المجالس الثقافية التي كانت تُعقد في القصور وبيوت الأعيان وكبار التجار، وكانت معظم أحداثيتها تدور حول أحدث الكتب التي حملها التجار إلى مصر، أو بعض قضايا الأدب واللغة وأخبار الصوفية، والمستطرف في العلوم الحديثة من رياضيات وطب وهندسة وفلك وجغرافيا، والمستطرف من أخبار المشعوذين والسحرة وكتب الجنس - التي ذاعت آنذاك - ذلك فضلا عن عقدهم جلسات نقدية شهرية حول أحدث الكتب المقتناه والمؤلفة.

والجدير بالإشارة أن تلك المجالس كانت تختلف في بنيتها المعرفية وصورتها وطبيعة النقاش فيها عن مجالس العلم المتخصصة، وهي تلك التي كان يعقدها المتخصصون في اللغة والفقه والتصوف بُغية البحث والدرس، وهي مغايرة كذلك للحلقات المدرسية التي كان يعقدها المشايخ حول أعمدة الأزهر والمساجد الكبرى.

فالمجالس التي نعينها كانت أقرب إلى المقهى من حيث جمعها بين العوام والأعيان والحرفيين والعلماء والمتخصصين في شتى الفنون والمتذوقين للشعر

والأدب، كما أن علة تلك المقاهي الفاعلة لم تكن بيع المشروبات بل كانت تقدم لروادها المشرب والمأكل دون ثمن، وكانت تتميز كذلك بالقدر الموفور من حرية الفكر والنقد والتناول، فلا نكاد نلمح من بين روادها من يُنصب نفسه أستاذاً أو معلماً بل كان التساجل والنقاش هو الذي يحدد قدر ومكانة المتحدثين ولم يكن لها أيضاً مقرر دراسي أو موضوع بعينه للدرس، بل كان حديث المتتردين عليها وروادها هو الذي يقودهم لهذا الموضوع أو ذاك.

أما المقاهي التقليدية وهي الصورة الثانية فكان يغلب على مجالسها موضوعات الأدب الشعبي حيث إنصات العوام للشاعر المغني لسيرة أبي زيد الهلالي أو عنتر بن شداد أو مغامرات أحد الشُّطّار المصريين أو نوادر جحا أو أقاصيص الرحالة، وكان القليل من رواد هذه المقاهي يستأجرون أحد طلاب الازهر ليقراً لهم الكتب الأدبية والتاريخية مثل « ألف ليلة وليلة، الأغاني، أنيس الجليس، البخلاء، كليله ودمنه» أو يعرضون عليه بعض المشكلات الاجتماعية المتعلقة بالأمور الشرعية ليفتيهم فيها، أو يكتب لهم مظلمة أو يحرر لهم عقد اتفاق.

ومن أهم المجالس العلمية «مجلس الفلكي» الذي أسسه السيد رضوان بن عبد الله أفندي عام 1701م، ومجلس «الشرابي» الذي أسسه أحمد بن محمد الشرايبي وكان بمثابة مكتبة عامة يُطالع فيها طلاب العلم خزانة الكتب التي أعدها صاحب المجلس، ويُروى عنه أنه قد تأسس عام 1705م، وكان يوفر لطلاب العلم المأوى والمأكل والمشرب، و«مجلس الوفاية» الذي أسسه محمد بن يوسف بن عبد الوهاب الوفاي المكنى بأبي الأنوار وهو من أصل

مغربي آلت له بعد والده مشيخة السجادة الوفاية بالقاهرة في العقد الثالث من القرن الثامن عشر وهو امتداد لمجلس الوفايين بالإسكندرية الذي ظهر في منتصف القرن السابع عشر، و«مجلس الجبرتي» الذي أسسه حسن بن ابراهيم الجبرتي وهو حبشي الأصل ومصري المولد، عام 1741م، وكان يتسم بالطابع العلمي وجمعه بين الحرفيين وأصحاب الصنائع والعلماء والأطباء والفلكيين والكيميائيين وهو أعرق مجالس العلوم العقلية والطبيعية ويرجع ذلك لاشتغال صاحبه بالطب والفلك، و«مجلس الزبيدي» الذي أسسه محمد بن عبد الرزاق الحسيني في النصف الأول من القرن الثامن عشر، وكان يغلب عليه الطابع الأدبي واللغوي وكانت حلقاته تدور حول قضايا البلاغة والفصحى واللهجات العامية وتنقيح المعاجم اللغوية التليدة، وقد تأسس عام 1750م.

ومن أطرف المجالس آنذاك «مجلس نفيسة المرادية» وقد تأسس عام 1786م وهو أول مجلس ثقافي تقيمه إمرأته وهي نفيسة البيضاء زوجة علي بك الكبير، وقد اجتمع في مجلسها أصحاب الحرف والفنانون والفلكيون والأطباء، وقد استثمرت نفيسة مالها في البحث العلمي، وقد تردد على هذا المجلس العديد من علماء الحملة الفرنسية.

ويمكن ان نلاحظ من العرض السابق للمجالس العلمية وروادها عدة أمور:

أولهما: غلبة المسحة الدينية الإسلامية الأزهرية الأشعرية الصوفية على البنية الثقافية لهذه المجالس مع تواجد متزايد للفكر الحنفي الماتريدي النقشبندي، بالإضافة الى وجود ظلال للفكر الشيعي الزيدي وسيما

عند بعض أعلام الطريقة الوفاية والخلوتية، من أمثال إسماعيل الخشاب والعيدروسي، أما الفكر الوهابي والسنوسي ومهدي السودان، فلم يجد وسط هذه البنية مكاناً.

وثانيهما: أن المجالس العلمية المتخصصة في العلوم الرياضية والجغرافية والطبية كانت محصورة في نطاق ضيق ويرجع ذلك إلى قلة روادها وعزوف الأزهريين عنها وندرة المؤلفات فيها فيُعد مجلس الجبرتي وحسام الدين الهندي من أهم وأشهر المجالس التي اضطلعت بنشر الثقافة العلمية خلال القرن الثامن عشر، الأمر الذي يفسر إتهام الجبرتي لمعاصريه من شيوخ الأزهر الذين اتصلوا بعلماء الحملة بأنهم غير مؤهلين لدراسة هذه العلوم الحديثة، وذلك باستثناء من تتلمذوا في هذين المجلسين ومنهم الشيخ حسن العطار.

أما المجالس الحكمية المعنية بدراسة المنطق والفلسفة فكانت غائبة ولم تُعقد لدراستها سوى حلقات قليلة في مجلس حسام الدين الهندي والجبرتي وعبد الرحمن العريشي ثم الشيخ حسن العطار والشيخ حسن الطويل، ويرجع ذلك إلى تأثير شيوخ الأزهر بفتوى ابن الصلاح المناهضة للمنطق وسلطة كتب الغزالي ولا سيما «كتاب تهافت الفلاسفة» و«إحياء علوم الدين» و«المنقذ من الضلال» و«إلجام العوام عن علم الكلام»، ويعد حسن العطار بلا منازع مؤسس أول مجلس لإحياء التراث الكلامي ودراسة المنطق وكتب ابن سينا وكان ذلك مع بواكير القرن التاسع عشر قُبيل سفره إلى أوروبا عام 1802م.

وثالثها: عدم مشاركة المسيحيين المصريين واليهود في هذه المجالس، ويرجع ذلك إلى المسحة الدينية الإسلامية التي سادت موضوعاتها من جهة،

وانشغال المتعلمين من اليهود والنصارى في أعمال الجمارك برشيد ودمياط والإسكندرية، أو بجمع الجباية من الفلاحين في الريف والصعيد، أو العمل في الوظائف الإدارية تحت إمرة أمراء المماليك والبشوات العثمانيين من جهة ثانية، وشعور اليهود والنصارى بالغربة والاضطهاد تحت وطأة تعصب المماليك والعثمانيين الذين فرضوا عليهم قيوداً في الملبس والمسكن والامتلاك والتنقل، الأمر الذي أخرجهم من دائرة المواطنة، وذلك عقاباً على مشاركة بعضهم في التجسس للأجانب وإشعال الفتن وتزييف النقود وسرقة الجبايات.

ورابعاً: كمون الخطاب السياسي في بوتقة رجالات الطبقة الوسطى المتطلعين للسلطة والانطلاق نحو الرأسمالية الوطنية، فقد آثر الجبرتي - وهو من كبار الملاك الذين ينتمون للطبقة الوسطى المبكرة - والسيد عمر مكرم، وآل الشرايبي، والدمنهوري، والعيدروسي، والسادات، حصر النشاط السياسي لهذه الطبقة في تثقيف الرأي العام التابع ليسهل تسييسه، وانضوائه تحت راية العلماء، وتجييشه للحد من سلطة واستبداد بكوات المماليك أو الباشا العثماني، وقد نجح هذا الدور الى حد كبير، ولا سيما بعد تملك نفر غير قليل من مشايخ البلد المصريين في الدلتا والصعيد الأراضي الزراعية، وتزايد ثروات التجار المصريين في القاهرة والإسكندرية ودمياط ورشيد وطنطا، واشتغال بعض رجال الأزهر بالتجارة والحرف وليس هناك أدل على نفوذ هذه الطبقة من رفضها لبعض قرارات المماليك وتوسطهم في المظالم بين العوام والباشا العثماني من جهة، وتلبية العوام لدعواتهم للثورة حتى تُجاب مطالبهم من جهة أخرى، ومن امثلة ذلك ثورة 1775م ضد المماليك، وقد أثبتت كذلك ثورتي القاهرة الأولى والثانية ضد الفر نسيين قوة العلاقة التي كانت تربط بين العلماء والعوام.

وخامسها: أن الخطاب التوجيهي لهذه المجالس كان متعدد المستويات والأغراض، فقد كان يتخذ من النقد العلمي منهجاً عند مناقشة المصنفات والقضايا الفقهية واللغوية والأدبية، وكان ينحو منحى التفسير والتبرير الجدلي عند تصدية للقضايا الاجتماعية من العادات والتقاليد والأعراف والأمور الحياتية اليومية، وينتهج المنحى الوعظي الإرشادي بلغة سهلة في الصياغة، وتصل أحياناً للعامة، والارتكان الى الأمثال الشعبية والحكايات عند مخاطبة العوام الذين كانوا يتسللون الى بعض هذه المجالس أو جلسات المقاهي، وقد نجح المنحى الأخير الى حد كبير في الحد من التبشير المسيحي الكاثوليكي الذي كان يمارسه بعض قناصل الدول والتجار الأجانب، وأقرب مثال على ذلك تحول بعض المسيحيين عن المسيحية الى الإسلام ومنهم الشيخ محمد الحفني المعروف بالمهدي الفاضل 1815م، الذي ترك المسيحية واعتنق الإسلام فأصبح واحداً من أكبر الدعاة.

أما المقاهي الثقافية - التي أشرنا إليها - فهي لا تختلف عن سائر المقاهي من حيث ماهيتها وعلتها المادية وأثاثها وصورتها وشكلها وعلتها الفاعلة لكونها مكان تباع فيه المشروبات ويجلس على مقاعدها المتسامرون نظير مبلغ معلوم، بيد أن ما يميزها عن غيرها هو الطابع الثقيفي التنويري، إذ كانت تجمع بين أصحاب الرأي في الأدب واللغة والسياسة والاجتماع والتربية والعوام على اختلاف مشاربهم وطبائعهم، ولعل أشهر هذه المقاهي في القرن الثامن عشر هي تلك التي ذكرها الجبرتي في كتابه الأشهر «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» الذي أورد فيه شيئاً ليس بالقليل عما كان يحدث في المقاهي التي كانت تزخر بها أحياء القاهرة المحروسة، وعلى الرغم من ذمه جلساءها ولا سيّما أثناء الحملة الفرنسية، فنجدته يشير الى بعض الأفاضل

من الأعيان والتجار والأدباء والصوفية الذين كانوا يترددون على بعضها، غير أنه لم يسمي أسماء هاتيك المقاهي، واكتفى بتحديد أماكنها، غير أن بعض الكتابات التاريخية تؤكد أن أشهر هذه المقاهي «مقهى الفيشاوي» بحي الحسين، الذي أسسه الحاج فهمي الفيشاوي، وكان يتردد عليه كثيرون من شيوخ الأزهر والأعيان والتجار والعمد والطلاب المجاورين، وقد تأسست نحو عام 1797م.

وتعد مقهى «ميتاتيا» التي أنشئت في عهد الخديو إسماعيل نحو عام 1868م - تلك التي ترجع تسميتها إلى المهندس الإيطالي «ميتاتيا» الذي تولى تخطيط ميدان أزبك، الذي كان يضم ساحتي الأوبرا والعتبة، إذ أنشأ بها عمارة كبيرة ضمت في طابقها الأرضي تلك القهوة التي تعد من أكبر مقاهي القاهرة من حيث المساحة آنذاك - من أشهر المقاهي التي كان يتردد عليها الأعيان وأواسط المثقفين من المطربشين طلاب دار العلوم والموظفين والتجار والجنود والأدباء والشعراء والساسة، ولعل شهرتها لم تبلغ أوجها إلا عقب اتخاذ جمال الدين الأفغاني منها مقراً لانطلاق دعوته الإصلاحية وآرائه حول الخلافة العثمانية والجامعة الإسلامية ومخاطر إهمال التراث الحضاري التليد والتعلق بأذيال الغرب وتقليد عوائدهم نحو عام 1875م، ذلك فضلاً عن حديثه عن الحرية والحياة البرلمانية وجمعية الحزب الوطني الحر المزمع تكوينه - آنذاك - والدستور وصحافة الرأي ومقاصدها وتخليص كتب الأدب من الجرس البلاغي والوحشي من الألفاظ والتععر في اللغة، أضف إلى ذلك كله أحاديثه عن الفلسفة وعلم الكلام والاجتهاد وتجديد الفقه وتهذيب التصوف وتطهيره من البدع والخرافات وضرورة توعية الرأي العام لمجابهة الغزو الثقافي والمادي للبلاد الإسلامية والثورة على كل قلاع الاستبداد.

وقد اجتمع حول حلقات الأفغاني التي كان يعقدها في قهوه «ميتاتيا» العشرات بل مئات المرّيين الذين لعبوا الدور الكبير في الحياة الثقافية في مصر والعالم العربي وعلى رأسهم تلميذه محمد عبده وعبد الله النديم ويعقوب صنوع وقاسم أمين وسعد زغلول وأديب إسحق ولطفي السيد ومصطفى كامل وأحمد عرابي وزكريا أحمد وسلامه حجازي وعبد الحمولي وغيرهم، ومن شبيبة الصحفيين والأدباء والمغنيين والحرفيين، الأمر الذي جعل من هذه القهوة صرحاً ثقافياً تخرج فيه قادة الفكر وزعماء الإصلاح في أخريات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

وقد استحوّلت المجالس الثقافية التي ظهرت في القرن الثامن عشر إلى الصالونات الأدبية ولعل أشهرها صالون الأميرة «نازلي مصطفى فاضل» ذلك الذي كانت تعقده بمنزلها الكائن بالناصية بحي عابدين نحو 1884م، وكان يتردد عليه المفكرون الأتراك والإنجليز والفرنسيون بجانب شيوخ الأزهر وعلى رأسهم الإمام محمد عبده بعد عودته من المنفى، وتلاميذه من أمثال قاسم أمين وسعد زغلول وطلعت حرب ومحمد فريد وجدي ويعقوب صروف وجورجي زيدان ومريم مكاريوس ومريم مطر، وكانت تناقش فيه قضايا الدين والسياسة وحرية المرأة وقضايا النهضة والتعليم.

وقد انتشرت الصالونات الفكرية في قصور الأعيان وبيوت قادة الفكر وأعلام السياسة ومن أهم هذه الصالونات صالون «عائلة عبد الرازق بعبدين» الذي تأسس عام 1884م، وكذلك صالون «مي زيادة» الذي تأسس نحو 1910م، وصالون «هدى شعراوي» الذي تأسس عام 1914م، ذلك فضلاً عن المجالس الثقافية التي كانت تُعقد في دور النشر مثل دار الجريدة ودار اللواء ودار المؤيد ودار المقتطف ودار الهلال.

ولا ننسى مقر الجمعيات الأدبية التي لعبت نفس الدور التثقيفي، وعلى رأسها دار لجنة التأليف والترجمة والنشر والمجمع المصري للثقافة العلمية ودار الكتب المصرية والجمعيات الخيرية التي كانت تجمع بين الرعاية الاجتماعية والنهضة العلمية الثقافية.

أما دور المقاهي الثقافية فلم يتوقف وبقيت قهوة «ميتاتيا» هي الرائدة في هذا الميدان إذ اتخذها محمد عبده وتلاميذه - ثانيةً - مقراً لتربية الرأي العام، وتقويم أفكاره وتهذيب أخلاقه وإصلاح عوائده وشحذ همته، وقد نجحت كذلك في تشكيل عقلية الطبقة الوسطى على اختلاف اتجاهاتها وعلى كراسيها جلس قادة الأحزاب ورؤساء تحرير الصحف المصرية.

ومن أهم المقاهي التي سلكت نفس المسلك في النصف الأول من القرن العشرين مقهى «ريش» الذي تأسس عام 1908م بشارع طلعت حرب، وترجع تسميته إلى الفرنسي «هنري ريسن»، وقد تميز المقهى بجمعه بين الثقافة السياسية والأدبية وأعلام الفن والغناء أمثال صالح عبد الحي وام كلثوم وغيرهم من الذين أحيوا أمسياته، وكذلك مقهى الحرية المعروف بقهوة المشايخ ومقهى قشتمر وغيرها من المقاهي التي حدثنا عنها وروادها الأستاذ عيد عبد الحليم في كتابه القيم «حكاية قهاوي الصفوة والحرافيش».

ولما كان الذي يعنينا من الحديث عن المقاهي الثقافية هو الدور التنويري والإصلاحي للمجتمع المصري فخليقُ بنا أن نشير إلى أهم القضايا التي طُرحت على مآدب هذين الشكلين من أشكال المقاهي الثقافية - أعني المجالس والصالونات والمقاهي العامة - تلك التي يمكن تلخيصها في «التراث والتجديد، العامية والفصحى، اللغة والفكر، الحروف العربية واللاتينية،

ترجمة القرآن، التقليد والاجتهاد، العادات والعبادات، الدين والمجتمع، الحضارة الشرقية والثقافة الغربية، الانتقاء والتبعية، القومية والوطنية، الحرية والفضو، النقد والاجترأء، الحب والشهوة، السفور والحجاب، الإيمان والإلحاد، الديمقراطية والفاشية، حقوق المرأة وتعدد الزوجات، والمساواة بين الجنسين، إصلاح التعليم وقضايا الشباب»، ذلك فضلاً عن المساجلات التي نشرتها الصحف ثم انتقلت أصدائها ومناظراتها الى المقاهي، نذكر منها «الثقافة والحضارة، الوحدة العربية والرابطة الإسلامية، الأسلوب والمضمون، النقد الذاتي والموضوعي، التجديد والتبديد، الدين والعلم، النقد والتفريط، الطربوش والقبعة، الحرية والتبعية، صحافة الرأي وصحافة الحياد، الأدب للفن والأدب للمجتمع، الاشتراكية والليبرالية، البغاء والانحراف الجنسي، المخدرات والخمور، الجن والعفاريت، وتحضير الأرواح»، وغير ذلك من دروب الفكر.

ويمكننا ايجاز سمات الفكر المصري الحديث الذي أنتجته تلك المقاهي في تلك الخصائص:

أولها: الاقتداء بالغرب دون تبعية أي انتحال المنهج والنظريات دون المذهب وذلك برؤية نقدية تحليلية تهدف في المقام الأول مصلحة مصر، والعمل من أجل تمصير الوافد من الثقافة والأدب ومع ذلك لم يسلم الأمر من وجود التيار التغريبي العلماني، وعلى رأسه شبلي شُمَيْل وسلامة موسى وشاهين ماكاريوس ومحمود عزمي وحسني العرابي.

وثانيها: قوة الوازع الديني ووسطية الإسلام والتسامح العقدي وقد تحقق ذلك بفضل مدرسة الإمام محمد عبده، التي تمثل الاتجاه المحافظ المستنير.

وثالثها: المحلية والنزعة العملية، فلم يكن الهدف من دراسة الآخر ونقد التراث العربي التليد سوى التأليف بينهما لإيجاد حلول واقعية للمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

رابعها: التوازن والموضوعية في طرح الرؤى، ويبدو ذلك بوضوح في تلك الخطة الإصلاحية التي سعت كل التيارات الفكرية لتطبيقها في شتى نواحي الحياة على الرغم من تباين اتجاهاتها الحزبية والسياسية.

وخامسها: حرية البوح والتسامح الفكري، ويظهر ذلك في عشرات المساجلات التي كانت تدور بين رواد الصالونات والمقاهي حول شتى قضايا الفكر والعقيدة بدايةً من قضية الإيمان والإلحاد ومروراً بقضية الانتماء والولاء وانتهاءً بقضايا السياسة والأدب والتاريخ والفن، ذلك فضلاً عن مشاركة اليهود والمسيحيين والمستشرقين الغربيين والماسونيين في الحوارات والمساجلات.

سادسها: ثنائية الفكر، فعلى الرغم من اجتهاد الاتجاه المحافظ المستنير في التأليف بين الأفكار إلا أنه لم يستطع التخلص تماماً من الثنائيات مثل « التراث والتجديد، الأصالة والمعاصرة، الحكومة المدنية والحكومة العلمانية، الرابطة العرقية والرابطة الدينية، السفور والحجاب».

وسابعها: التواصل والثراء، لقد نجحت الصالونات والمقاهي والمجالس الفكرية في تدعيم العقل الجمعي وتزويده بالأفكار وسُبل تطبيقها، الأمر الذي ربط الطبقة الوسطى المستنيرة بالسلطة الحاكمة من جهة، وأواسط المثقفين والعمال والحرفيين والتجار والجنود من جهة أخرى، الأمر الذي ساهم مساهمة كبيرة في توحيد الرأي العام وتجييشه من أجل

النهوض والإصلاح وعلى الرغم من غيبة الفلاحين عن مسرح الأحداث إلا أن أبناءهم كانوا ينقلون إليهم أفكار النخب وليس أدل على ذلك من ثورة 1919م، وذلك الترابط والتآلف الاجتماعي بين البشوات المصريين والفلاحين في القرى والنجوع، اذ كانوا يجتهدون في تقديم إليهم الخدمات الصحية والتعليمية والاقتصادية وذلك عن طريق الجمعيات الخيرية وبناء المستشفيات والمدارس والملاجئ وإرسال البعثات الى الخارج على نفقتهم الخاصة، وكسر الحاجز الطبقي بين النخب المصرية وأبناء الفلاحين وذلك عن طريق المصاهرة وإشراكهم في تطبيق أفكارهم التنويرية، اذ كان معظم قادة الفكر من أصول ريفية قد مكنتهم طبقة البشوات المصرية من الاشتراك في الوزارات والوظائف العليا للدولة، وقد تواصل بذلك النظر والعمل وارتبطت النظريات بالتطبيق.

وثامنها: التآلف والتناغم، فعلى الرغم من ثراء الحياة الثقافية التي أنتجتها المقاهي من رؤى وأفكار إلا أننا يمكننا إدراج تلك الثوابت التي وضعها العقل الجمعي لها، فنجد الحكومات الحزبية تسير على خط تصاعدي يقدم مصلحة مصر على دونها ويطبق الخطط الإصلاحية التي ترمي الى النهوض والتقدم وبنفس القدر من المسؤولية، نجد سلوك الموظفين والتجار والعمال والفلاحين والفنانين والصحفيين والممثلين والمثاليين ورجال الشرطة، الكل يسير في منظومة واحدة، ويعزف لحناً واحداً رغم تنوع آلاته وتوزيع الأدوار المتناغمة مع اللحن الأساس. أجل ان ذلك الدور التنويري الذي لعبته المقاهي الثقافية مازلنا نفتقده الآن في مؤسساتنا ومنابرنا الثقافية ومنتدياتنا الأدبية، ولم يبق من ذلك الدور سوى بضع صالونات قد أصيبت جُلها بأفات ثقافة العقل الجمعي المعاصر التي تعاني من الشيفونية والاستبداد

بالرأي، وتفتقر الى أدب الحوار، وضوابط طرح الرؤى والخطابات والدقة في التقصي والروية في الحكم، والتسامح مع الأغيار، والابتعاد عن التعصب للمذاهب والنظريات، وفن التواصل مع العوام، ومع الأسف أن مقاهينا الآن باتت أماكن للهو واللعب والتسكع والرقاعة والمجون.

فهل لنا أن نحلم بعودة ما كان، وإعادة البناء من جديد؟؟؟

منابر شاغرة وأحشاء ثائرة

قراءة في الواقع الثقافي العربي

لم يكن معيار انتخابنا لعنوان هذا المقال يُرد إلى الجرس اللغوي أو المفارقة في المعنى بقدر ما تدل كلماته عن الواقع المعيش، فكل الوقائع والأحداث تشهد بأن منابرنا التي ينبغي أن يعتليها قادة الفكر وزعماء الإصلاح - الذين اعتدناهم يظلمون لتربية الرأي العام وتوعية الجمهور وتقييم الماضي ونقد الحاضر وإصلاحه وتغييره ورسم الخطى للمستقبل غائبين - نعم تلك المنابر شاغرة من أصحابها ومن عبث الأقدار نجد الأصاغر والأسافل يتسلقونها اغتصاباً.

الأمر الذي أدى إلى ثورة الأحشاء والمقصود بالأحشاء هو كل المعاني الصرفية المصاحبة ل اللفظ بداية من البطون الجائعة والمشاعر المتأججة والعقول المتخبطة المرتابة في كل شيء ونهاية بنفوذ الصبر وامتلأ الكيل ضجراً.

ولما كانت غايتنا هي قراءة الواقع بنظرة ما بعد حدثية أو إن شئت قل نقدية تقويمية فلزاماً علينا تقديم الوصف والإفصاح عن العلل وتأخير النقدرات والرؤى، وبالطبع لن نستطيع الحديث عن كل المنابر الشاغرة لذا سوف ننتخب أكثرها تأثيراً في بنيتنا الثقافية وأعظمها خطراً في حياتنا والتخطيط لمستقبلنا.

صلاة جامعة بلا إمام وجمعة بلا خطيب

يرى راشد الغنوشي وطه جابر العلواني⁽¹⁾ أن أزمة الخطاب الإسلامي تبدو بوضوح في عجز منابرهم عن توضيح أصوله وضوابطه ومقاصده وجميعها لم يحاول مناقشة الأسباب التي حالت بينه وبلوغ مآربه أعني حل المشاكل التي تمكن الإنسان من العيش آمناً ومطمئناً وسعيداً في الدنيا ومثاباً في الآخرة، ويلخص الغنوشي الإشكاليات التي كان ينبغي على أصحاب المنابر طرحها ونقدها في:

أولها: الشتات والتفكيك أي استحالة الخطاب الإسلامي من كونه لساناً لدعوة أمة إلى انقسامه في دائرة القطرية والمحلية وانحصر بذلك في أهواء الدوائر السياسية المتعارضة بل المتصارعة فبات الخطاب الإسلامي مفعماً بكل الآفات التي تحول بينه والتعبير عن العالمية والقيم المتسامحة التي تجمع ولا تفرق وتسعى لتحقيق الإخوة الإسلامية ذلك فضلاً عن قضاؤه تماماً على غاية الوحدة الإسلامية التي حث عليها الشارع وباتت ضرورة لمعالجة الواقع المعيش.

وثانيها: إهمال أصحاب المنابر للجانب التربوي والقيمي من الخطاب أي تلك المبادئ الخلقية التي عالجها القرآن وصحيح السنة في أكثر من سبعين في المائة من نصوصه، فالعدالة والحرية والكرامة ومكافحة الاستبداد في شتى صوره وإفشاء روح المحبة عوضاً عن الصراع والكرهية والعنف

(1) طه جابر العلواني: (أزمة الخطاب الإسلامي المعاصر) - مقال في جريدة الدستور، 19 يونيو 2009.

كلها من القيم التي أهملها أرباب المنابر وراحوا ينفقون الجهد في الحديث عن الخلافات العقدية التي تقسم الناس إلى كفرية ومشركين وبدعيين وفساق ومؤمنين وناجين،

ويعنون جد عنايتهم بالأمور الشكلية دون الجوهرية بداية من فرض الحجاب وإغلاق دور السينما فور توليهم السلطة.

ويضيف طه جابر العلواني أن إسهاب أصحاب المنابر في الحديث عن أمجاد الماضي أو تحويلاتها لمواطن الخلاف بين الفقهاء حول الأمور الهامشية أو إعادة طرح قضية الأصالة والمعاصرة ونظرية المؤامرة واستبداد الحكام وتكفير النظم لن يحقق مقاصد الشرع.

ويقول في ذلك «فالمكذب بالدين ليس هو من لا يؤمن بالله واليوم الآخر كما هو التعريف العقدي الكلامي، وإنما هو أيضا من يحتقر اليتيم ولا يبالي بالمسكين ويمتنع عن بذل العون للمحتاج، فلا تنفعه إذن صلاة يرأي بها خلاصة ذلك أن الإيمان لا يرد في القرآن إلا مقتزنا بالعمل الصالح، وكذلك الأمر في عموم السنة».

غير أن الغنوشي يختتم حديثه ببعض الإيماءات والتلميحات إلى أن خلاص الأمة في عودة الخلافة الإسلامية متماسكة على النهج الذي سلكه أبوبكر في حروب الردة ثم تطبيق الشريعة الإسلامية في ميدان السياسة حتى يتحرر الإسلام من النظم العلمانية المغايرة والمعادية للأمة الإسلامية.⁽¹⁾

في حين نجد طه جابر العلواني يحدد معوقات الخطاب الإسلامي في عدم

(1) راشد الغنوشي: مشكلات الخطاب الاسلامي - الجزيرة نت، الأحد 31 / 10 / 2010

قدرته على الفصل بين الثابت الشرعي والمتحول الفقهي أي بين الوحي الإلهي والفكر الإنساني والخلط بين المذهب والمنهج في العلم والفلسفة، فالمنهج العلمي ليس له دين أو وطن وكذا النهج العقلي لا ينتمي إلى فلسفة بعينها أو ينحصر في نظرية ما وعليه فلا حرج على المسلم الأخذ بالمنهج باعتباره حكمة علمية أو عقلية يمكن تطويعها والاستفادة منها بغض النظر عن مصدرها، أما إبتضاع النظريات والنظم السياسية والاقتصادية وغرسها في المجتمع الإسلامي فهذا لا يجوز شرعا وعقلا فالإسلام له وجهته ومقاصده في معالجة أمور الواقع ومن ثم لا يمكن معالجتها برؤى مغايرة ونظريات مختلفة عن البنية الإسلامية (ولكل عقيدة صورتها للكون والحياة والإنسان، ولكل معرفة منطلقاتها وأهدافها. واستعارة معرفة من ثقافة أخرى، كتعليق الثمار على أشجارها، فلا يمكن للأشجار أن تروي الثمار، ولا للثمار أن تتنفس من خلال الأشجار). وإذا نظرنا إلى مضمون هذين الخطابين سوف نجدهما لا يأتیان بجديد عما اضطلع به رواد النهضة الإسلامية في أخريات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين فالأفكار المطروحة والمشكلات المراد مناقشتها طالما تساجل حولها المحافظون والمجددون والمفكرون الليبراليون منذ حسن العطار حتى محمد عمارة، الأمر الذي يقطع بأن منبر الخطاب الإسلامي شاغر من المجددين ولعل الوقائع التي حدثت عقب ذبوع هذا الخطاب الذي تناقلته عشرات الدوائر الثقافية خير دليل على سقوطه وزيف مقاصده وقد قدم الإخوان المسلمون والجماعات الإرهابية البراهين الدامغة على أن الخطاب الإسلامي المعاصر لم يفلح في ما كان يدعو له من شعارات فلم يأمر بالمعروف ولم ينه عن المنكر ولم يهد المتشككين ولم يرغب الأغيار في الإسلام بل النقيض تماما ما زال يحدث

فانتشرت الجماعات الإلحادية ولم يخرج الإسلام من قفص الاتهام وراح أعلام المتأسلمين يبررون جرائم داعش ويطلقون عليها ثورة إسلامية وجهادا شرعيا وذلك على حد تعبير يوسف القرضاوي ومن صار في ركابه من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين وجماعة الجهاد والجماعة الإسلامية أولئك الذين أباحوا دماء المصريين والليبيين والسوريين والعراقيين باسم الشريعة الإسلامية، في حين نجد الدوائر الغربية ترصد ذلك كله فتطلق العنان لجمعيات حقوق الإنسان الماسونية لتشجيع الخلايا العلمانية الإلحادية والفوضويين ومثيري الشغب من جهة وتدعم في الوقت نفسه المتعصبين من أفراد جماعة الإخوان والسلفيين لإسقاط النظام في مصر وتهيج العوام وافتعال الأزمات بين الجمهور والشرطة والجيش تارة والأقباط والشيعة تارة أخرى. فهل كل ذلك لا يكفي لثورة الأحشاء وكماذا؟

وتحدثنا الباحثة آمال كمال طه عن حال الخطاب الديني في الصحف العربية والغربية فتؤكد أن منابر الخطاب الديني في عام 2013، 2014 م لم تختلف عن سابقتها من حيث كونها خطابات إنشائية مغرقة في النظرية كما أنها تبدو الأسوأ من سابقتها وذلك لأنها تأجج الصراع الطائفي والمذهبي وتعطي مشروعية للحركات الجانحة والإرهاب المسلح ذلك فضلا عن جهل الخطباء وسطحية طرحهم ومعالجتهم للقضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية، أضاف إلى ذلك كله العباءات الأيدلوجية التي تطل من بين سطور الخطابات (سلفي - ليبرالي - وهابي - إخواني - مأجور - مناصر للسلطة)⁽¹⁾.

(1) آمال كمال طه: اتجاهات خطاب الصحافة العربية نحو قضية تجديد الخطاب الديني، المركز العربي للبحوث والدراسات 29 يوليو 2015.

أما الخطاب الأزهري فما زال مشغولا بتحديد معاني المصطلحات وصياغة البيانات وتحرير التصريحات حتى لا يقع في المحذور فها هو المنبر الأزهري يدافع عن نفسه مصرحا بأن شيوخته مازالوا يجتمعون لوضع الحدود الفاصلة بين مصطلحي التجدد والتبديد ويخلصون مضمون الخطاب من الرؤى السلفية والإخوانية والعلمانية.⁽¹⁾

والحق أن الأزهرين لم يفلحوا بعد في إصلاح مناهجهم وطرائق تدريسهم ولم يتحرروا من قيد وسلطة وسيطرة بعض الجماعات التي تسللت إلى هيئة التدريس في المعاهد الأزهرية بل وفي الجامعة وفي كليات الدعوة وأقسام العقيدة والفلسفة والشريعة والتفسير وكلها منوطة بتجديد الخطاب الديني. الأمر الذي يدفعنا إلى أن نصرح بأن منبر الخطاب الديني مازال شاغرا وينقصه العمد التي تحميه وترفعه وتؤكد وجوده وأولها تحديد مقاصد الخطاب على نحو يجمع بين الدعوة القيمية ومعالجة قضايا الواقع المعيش، وثانيها تحديث لغة الخطاب، وثالثها تمكين أصحاب المنابر من فن التساهل وذلك للرد على الأغيار بالحجة والبرهان عوضا عن القدح والشتم والتشكيك في عقيدة المختلف، ورابعها وضع خطة مستقبلية للحيلولة بين الجماعات المتطرفة وظهورها ثانية في المجتمع الإسلامي. فأحشاء الأمة نائرة بحق لأنها امتلأت بطعوم فاسدة فتقيأتها وهي الآن خاوية تشكو قلة الزاد الذي يملأ أرواحها وعقولها ويقوم أخلاقها ويحيي ضمائرهما.

(1) حسام الحداد: الأزهر وتجديد الخطاب الديني، ميدل إيست أونلاين - 17 / 6 / 2016.

الاعتراض غاية والقضية مختلقة والحلول والبدائل عشوائية

إذا ما انتقلنا إلى منبر العلمانيين فلم نجده أفضل حالا من سابقه فعلى الرغم من تراحم الخطباء من حوله فلم يفلح أحدهم في اعتلاء وإقناع الجمهور بحديثه الذي طالما تشدق بأنه لا يعوقه عن الانطلاق والإصلاح وإنقاذ المجتمع من ما هو فيه إلا استبداد السلطة دينية كانت أو سياسية. فهذا هو تيار المثقفين لا نكاد نرى من بينهم من يقدم مشروعا لإعادة تربية الرأي العام والحد من ظاهرة العنف التي باتت واقعا في كتاباتنا ومناقشاتنا وأحاديثنا بل وفي أفلامنا وأغانينا ذلك فضلا عن مرافقنا العامة ومدارسنا وجامعاتنا، أضف إلى ذلك عطب الأخلاق والأذواق وتفشي الفساد وتقدم الأدياء وتعملق الأرقام ناهيك عن الترويج للشائعات وثقافة الخرافة والسحر والشعوذة والهابط مما نعتبره فنا وبث الشعور باليأس والإحباط في المجتمع وذلك كله في أجهزة الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية وعلى شبكات التواصل الاجتماعي التي لم تصبح أداة للتثقيف والتوعية والتنوير بل سلاح خطير لتزييف الوعي ونشر الأكاذيب والتحريض على الفوضى.

وإذا ما استعرضنا الخطاب السياسي العلماني فسوف نجده يصارع ما يطلق عليه الثيوقراطية أو السياسة الشرعية محاولا إثبات أن المدنية لن تتحقق إلا بمسيرة السياسة الأمريكية تارة أو الاشتراكيين أو مجابهة السلطات التقليدية المتمثلة في الحكومات الملكية أو العسكرية تارة أخرى، والقليل من المنظرين للسياسة يعكفون على البحث عن صيغ معاصرة شاغلة بالمصطلحات البراقة لجذب الشباب للانضمام للحركات والائتلافات أو للأحزاب الهيكلية التي يدعون أنها لها وجود على الأرض، ومعظم المشتغلين

في الشارع السياسي العربي عاجزين تماماً عن إيجاد خطط أو مشروعات بديلة عما هو مطروح من خلال الحكومات القائمة ويكتفون من حين إلى آخر برفع أعلام التمديد والشعارات المعارضة والتعليقات الساخرة والتصريحات النارية دون أدنى حراك على أرض الواقع. ويصرح «برهان غليون» بأن الخطاب السياسي العلماني لم يستقر بعد في الثقافة العربية المعاصرة ويستدل على ذلك بخلط المشتغلين بالسياسة وهواتها بين سلطة الدولة وحقوق الفرد والاشتراكية والليبرالية وعلاقة الدين بالدولة ولعله أراد جهل ما نطلق عليه النخب السياسية بتاريخ العقود الاجتماعية التي وضعها «هوبز» و«جون لوك» و«جان جاك روسو».

وعلى نفس الدرب يسير «محمد أركون» مبيناً أن الإسلام في إمكانه استيعاب النظام العلماني في ثقافته السياسية وذلك لأنه لا يوجد ما يمنع إدخال النظم الحديثة والقوانين التي تحمي الحريات بكل أشكالها على العقل الجمعي الإسلامي وقد أقره على ذلك عبدالله العروي وخالد زيادة. في حين يقطع «سمير أمين» و«عادل ضاهر» و«مراد وهبة» و«رفعت السعيد» بأن الفصل التام بين الدين والدولة هو الحل للانتقال بالأمة من طور الرجعية والاستبداد إلى طور الحداثة وحرية الفكر وحقوق الإنسان وذلك في ضوء الشراكة المنعقدة بين السلطات السياسية المستبدة ورجالات الدين، ويضيف سيد ياسين⁽¹⁾ أن السياسة القائمة على الديمقراطية والمعنية بحرية الأفراد والحداثة العقلانية وحرية البحث العلمي وحقوق الإنسان في المواطنة

(1) سيد ياسين: يجب تحريم الأحزاب السياسية على أساس ديني، حوار لصحيفة العرب، 14 / 3 /

والعيش الأمن بكرامة في الغرب لا يمكن تحقيقها في الثقافة العربية مادامت هناك أحزاب سياسية تقوم على أساس ديني. بينما ذهب حسن⁽¹⁾ حنفي إلى علاقة التجاور وليس الفصل فصرح (الإسلام دين علماني في البداية لأنه ليس به رجال دين، علمانيته معطاة من الداخل بوضع إلهي، وليست مكتسبة من الخارج بجهد إنساني).

في حين يؤكد «عبدالسلام الطويل» في تحليلاته الخطاب السياسي العربي أن المشكلات التي يثيرها النخبة السياسية مفتعلة وقادهم إليها غيبة الوعي السياسي الذي لم يتخلص بعد من الأوتوقراطية أن تنظيم المجتمع لا يتم إلا بناء علي نمط واحد ووحيد للمعرفة في حين أن التجربة التاريخية تثبت أن المجتمعات الإنسانية قد تم تنظيمها بمختلف أنماط المعرفة السحرية والأسطورية والميتافيزيقية والدينية والعلمية.⁽²⁾

ولعل هذا المنبر الشاغر لم يضيف جديدا عن سابقه فهو لا يروج إلا لفلسفة الصراع وهو يعلم جيدا أن خصمه أكبر وأعظم من إمكاناته ألا وهو العقل الجمعي المفعم بالحس الديني والمغيب برداءة التعليم والثقافة، والإعلام المتخلف، والمخدرات، وأمراض البطالة والهنوسة.

وهو أمام ذلك كله يتحدث عن الديمقراطية الأمريكية التي لا يعلم

(1) حسن حنفي، < التراث والتجديد >، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1981 ص 155.

(2) رفعت السعيد: لا مستقبل للشعوب العربية سوي بالديمقراطية والتداول السلمي علي السلطة، حوار في مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 7 / 12 / 2003.

عنها شيء سوى ما تنطق به أجهزة الإعلام ولم يحاول ذات يوم إدراك أن السياسة من العلوم العملية التطبيقية التي لا يجوز استيرادها، أما جماعات حقوق الإنسان فهي ليست أكثر من باتريئات أو أبواق لمن يريدون تطبيق المدين الفاضلة وعالم المثل على مدينة لوث هوائها برود الحرب ودنس أرضها جحافل الإرهاب وأعيى أبنائها الصراخ والخرس.

أما أحشاء الأمة فتصرخ من عنت هؤلاء الذين يتحدثون عن الحرية والكرامة والعدالة ولم يضعوا حجرا واحدا لبناء منبرها ولم يبذلوا الجهد بإيجاد معارضة عاقلة قومية أو إصلاح ما فسد أو إيقاظ الوعي الجماهيري حتى أضى هذا المنبر الشاغر من أعداء الحرية.

من فلس الخطاب إلى سفه المتلقي

لغو ولجاجة بلا منطق وسياقات مبتورة لا أصالة فيها ولا نسق

وهذا شكل آخر من أشكال ثورة الأحشاء، ويبدو في حديث المتفلسفين عن علة ريبة المنابر الفلسفية وسط ذلك الزخم الذي تعانيه مجتمعاتنا العربية من سوء التعليم وانحطاط الأخلاق والأذواق والتفكك الأسري والتقهقر الحضاري والتبعية للأغيار وغيبة الأقلام المدققة في كتابات الباحثين بوجه عام والدراسات الفلسفية بوجه خاص وتشوش الدلالات وخلط المعاني وفقدان الهوية وعدم القدرة على التمييز بين مسؤولية الحرية وجموح ومجون الفوضوية وجدد الثابت وعبادة المتغيرات والانتصار للمنفعة وسقوط راية الإصلاح. فيصرح «جيلالي بوبكر» أن ما يعانيه الدرس الفلسفي في العالم العربي يرجع إلى إخفاقه في التخلص من الثنائية التي أعيتة ألا وهي

التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة والأنا والآخر، الأمر الذي حال بينه والانتقال من طور التلقين والحفظ والترجمة والتحقيق إلى طور التأليف والإبداع، فالإبداع الفلسفي ليس مصدره النقل التام (نقل الوافد أو نقل الموروث) لذا يجب الانتقال من النقل إلى الإبداع عن طريق منهج تحليل الخبرات المشتركة والانطلاق من التراث وتحويله إلى طاقة متفجرة تصنع الجديد.⁽¹⁾ ويضيف أن متنفس الحرية هو الذي يتيح للمتفلسفين تفعيل المنهج النقدي ليس في مناقشة النصوص التي تحملها المصنفات فحسب بل في شتى أمور الحياة وقضايا الواقع ويردد معنا⁽²⁾ أن منطق إما... أو لا ينتج إلا الصراع لأنه وليد عقلية إطاحية راديكالية بينما النهج الفلسفي يقوم على الحوار وانتخاب المقنع من الأفكار والأنساق بل والنظريات أيضا.

أضف إلى ذلك أن ابتضاع النظريات والمصطلحات البراقة أضحى من أقوى المعوقات لانطلاق العقلية العربية صوب الإبداع والتفلسف ويعني ذلك العجز تماما عن تقييم الماضي ونقد الحاضر واستشراف المستقبل ولعل غيبة ما نطلق عليه بنية إستراتيجية للدراسات الفلسفية في العالم العربي قد جعل معظم المنتسبين للدرس الفلسفي أقرب إلى النساخ منهم لأصحاب الأقلام.

(1) جيلالي بوبكر: أزمة الابداع الفلسفي في العالم العربي، موقع الحوار المتمدن، 2015 / 5 / 21.

(2) عصمت نصار: رؤية أوسع، الأهرام العربي، 2013 / 1 / 21. - تجديد الخطاب الفلسفي في مصر وتحديث آلياته، بوابة روز اليوسف 12 أغسطس 2014 - وفي الفلسفة التطبيقية قراءات فاعلة ونقادات واعية، دار الهداية - القاهرة - 2016. -، الإرهاب وتجديد الخطاب الفلسفي المصري المعاصر، مؤمنون بلا حدود، 28 يوليو 2016.

على الرغم من أخيلة فلاسفة التشاؤم من أمثال (أبو العلاء المعري والفيلسوف الإنجليزي مونتاني وباسكال وشوبنهاور) تطل من بين ستائر السطور التي وصفنا فيها حال ثقافتنا العربية، فإننا نقول بكل ثقة أن الأمل مازال حيا قابعا أسفل صندوق باندورا، فعلينا إخراجَه ثانية. ولنتذكر حكمة أرنولد توينبي أن مفتاح أبواب التقدم في أيقونة التحدي والاستجابة، فعلينا جميعا أن نعمل لإعادة بناء منابرنا وتهييد الطريق لأمرائها الحقيقيين من أبناءنا إذا ما أحسنا تربيَتهم. وسوف يأتي يوم نتحدث فيه عن المنابر الشاغلة بالحكماء والعلماء والأحشاء المطمئنة بالعفة والصدق والوعي.

نحو استراتيجية للدراسات الفلسفية

في مصر والعالم العربي

لا يخفي على أحد من كبار المعنيين بالدرس الفلسفي في العالم العربي، وما حاق به من تردي وهشاشة بل وتخلف، ولا أبالغ عندما أزعّم أن القلم العربي لم يخرج مشروعاً فلسفياً يمكن التعويل عليه في حل قضايا الواقع المعيش، الأمر الذي يدفعنا إلى القول بأن كتابات كبار المتفلسفين العرب لا تعدو أن تكون مجرد خطابات نقدية، يغلب عليها الذاتية والأحكام الموجهة والرؤى المتأثرة بنهوج غريبة لا أصالة ولا ابتكار فيها.

أقول مع الأسف، أن منابرنا الثقافية شاغرة من الفلاسفة الذين كان لهم الأثر الأكبر في نهضتنا العربية الإسلامية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، حتى منتصف القرن العشرين، كما أن معاهدنا وجامعاتنا والأقسام المعنية بدراسة الفلسفة عجزت هي الأخرى عن إنتاج مصابيح لقيادة الرأي العام لفكر مستنير، بمنأى عن اللجاجة والسفسطة والتعصب والتبعية والسطحية والعنف ثم الإرهاب.

وإذا ما حاولنا التعرف على العلل المباشرة التي أدت إلى هذا الحال، فإننا سوف نردها إلى سببين رئيسيين: أولهما عدم وجود قنوات بحثية تجمع شتات الموضوعات التي ينبغي علينا إدراجها في خططنا الدراسية، سواء في المرحلة الأولية قبل الجامعية، أو في مرحلة الليسانس والدراسات العليا.

وقد أدى غيبة تلك القناة إلى إصابة الدرس الفلسفي بكل الآفات التي تقعه عن الانتقال من طور التحصيل الرديء، إلى طور الاستيعاب والفهم، ثم طور الإبداع. فإذا ما نظرنا إلى المقررات الدراسية الفلسفية في المشرق العربي، وما يقابلها بمثيلاتها في المغرب العربي، لن نجد بينها توازن، أو تألف أو تنسيق إلى درجة تصل إلى التضاد والتنافر، وعلى الرغم من تعدد مؤتمراتنا العلمية، لا أعرف من بينها ما عكف على دراسة البنية المعرفية الفلسفية العربية؛ ليخطط لها ويقيم أحوالها، ويحدد الغايات التي يجب أن تسعى إليها، وليس أدل على ذلك من ظاهرة تكرار الأبحاث، والاقتباسات غير المشروعة، وجهل المشرفين قبل الباحثين بالموضوعات التي درست من عدمه.

وقد لفت نظري إلى هذه الآفة رسالة صديقنا الأستاذ الدكتور حسن ماجد العبيدي أستاذ الفلسفة الإسلامية العراقي، الذي أخبرني بأن إحدى الرسائل التي ناقشتها حديثاً (الفكر السياسي عند ابن الأزرقي الغرناطي) قد بحثت موضوعها في جامعة الكوفة بعنوان «الفلسفة السياسية والاجتماعية لابن الأزرقي» عام 1995، الأمر الذي غاب عن المشرف والباحث والمناقشين أيضاً، مما يستوجب الإسراع في وضع قاعدة بيانات للرسائل العربية التي سجلت في شتى التخصصات - بما في ذلك الأعمال المترجمة والمحققة؛ والأنشطة البحثية التي يحررها المعنيون بالفلسفة من المتخصصين وغيرهم - وذلك في برنامج إلكتروني يتيح للباحثين على اختلاف مستوياتهم التعرف على تلك الرسائل للاستفادة منها، والعزوف عن المكرر، والتعرف على الموضوعات التي تحتاج إلى الفحص والدرس، وغير ذلك من الأمور الفنية التي يجب أن تفعل مثل التنسيق بين لجان الترقيات في شتى أنحاء الجامعات

العربية، وتبادل الخبرات والتقييم المشترك للمجلات المتخصصة، ووضع معايير نشر لها، وكذا مد جسور التعاون في المؤتمرات الأكاديمية من جهة، وقضايا الثقافة والمجتمع والسياسة بل والأمور الحياتية في العالم العربي من جهة ثانية، واستئناف الحوار بين العالم العربي وسائر الثقافات في شتى قضايا الفلسفة من جهة ثالثة، حتى يصبح الخطاب الفلسفي العربي له وجود حقيقي مؤثر في واقعنا المعيش.

ذلك الذي هو أحوج ما يكون إلى القيم التي تحملها الفلسفة بين طياتها، ألا وهي الأمانة والصدق والإخلاص في البحث عن الحقيقة، وحرية الرأي والبوح والاعتقاد، والتسامح مع الأغيار، والاحتكام إلى العقل عند الخلاف في الحوار والمناقشة.

أما السبب الثاني الذي حال بين مفكرينا وإنتاج مشروعات إصلاحية، تمكن المجتمع من النهوض والتقدم والرقى، وتعمل في الوقت نفسه على إنقاذ الأفراد من الأوهام، والشكوك واليأس والحيرة، وعذابات الاختيار، وجحيم العنف، وكل صور الفساد والشرور، والانحطاط الذي أصاب أذواقهم وأفعالهم، وغير ذلك مما يجب على الفيلسوف فعله هو غيبة العين الناقدة الواعية المدركة للثوابت والمتغيرات في الهوية والمجتمع، والعارفة بالمقاصد والآليات والمآلات التي تسعى إلى تحقيق أكبر قدر من السعادة للفرد والمجتمع أيضاً.

نعم، إن عالمنا العربي يفتقر إلى الفلاسفة المبدعين، الذين يجذبون المثقفين بمطالعة ما يسطرونه ويستوعبون ما يكتبونه، ويتأثرون بأرائهم وتصوراتهم وأذواقهم الراقية.

أجل، إن قادتنا السياسيين وصناع القرار يتجاهلون الفلسفة، إلى درجة أن بعضهم شرع في إلغائها وإغلاق الأقسام التي تدرس فيها. وذلك لأنه لم يشعر بفاعليتها، أو أثرها في الواقع المعيش. ولم ير من بين المدافعين عنها سوى التعالي والتشدد بشعارات ليس لها صدى، ولا نفع في مجتمع انحطت أخلاقياته وأذواقه، وفسدت فيه الضمائر، وأضحى خطابه لا يعبر إلا عن العنف والإرهاب.

ولاريب في أن توجيه الأبحاث الفلسفية صوب ميدان التطبيق هو إحدى الحلول المثمرة؛ لاسترداد الفلسفة لمكانتها ووضعها في حياتنا الثقافية، فلم تعد في حاجة لحفظ الموروث من أقوال الحكماء، أو مناقشة قضاياهم، أو التعلق بمنازعهم واتجاهاتهم، بل يجب علينا تجاوز ذلك للنفوذ إلى المنهج، ذلك الذي يمكننا من استخلاص الحكمة العقلية الكامنة في البنية الفلسفية وتطويرها للتطبيق في شتى المجالات، بداية من ميدان التعليم والسياسة والأدب والفن وأخلاقيات البيئة والمهنة، ومروراً بتقويم الفكر الديني وإنقاذه من الشطط والتعصب والجنوح، وانتهاء بفلسفة العقل التي تعمل على تنمية القدرات الإبداعية ومهارات اتخاذ القرار.

وحسبي ألا يفهم مما ذكرته أنني أدافع عن الخطاب الفلسفي المعاصر، الذي أوشك على الهرم قبل أن يولد، بل إننى أقدم خطة امتلك تفاصيلها وطرائق توقيعها وسبل السير عليها. لتجديد التليد، وتحريك المياه الراكدة، وإزالة آفات التقليد التي حالت بين منبر الفلسفة وأداء وظيفته الحقيقية، فهل من مجيب؟

الرفق والعدل وميزان التقييم وأخلاقيات التعلم

ما برحت قوتان تستوقف قلمي الأحمر أثناء الشروع في كتابة درجات تقييم كراسات أو أبحاث الطلاب، ولما كانت هاتان القوتان من جنس واحد كان لزاما علي التمهّل والإنصات لاعتراضاتهما وتبريراتهما، أجل ففضيلتا الرفق والعدل من أكثر الفضائل التي يجب على المشتغلين بالعلم التمسك بهما وعدم الحيد عنهما وذلك لأن المعلم في هذه الحالة يشغل محل القاضي الذي ينبغي عليه الانتصار للعدل دوما، غير أن فضيلة الرفق تجتهد في إيجاد العلل والأسباب التي تبرر إخفاق وزلات أصحاب الأقلام التي خطت هاتيك الأوراق ومنها: - أن ذهن الباحث لم يستوعب السؤال أو أن الموضوع أكبر من قدراته، أضف إلى ذلك أن مواطن الأصالة والابتكار والجدة والطرافة والدقة في المقابلة والموضوعية في الموازنة وعمق التحليل والحيدة في النقد ورصانة اللغة والاستناد إلى المصادر الموثوق بها في إطلاق الأحكام واستقاء المعارف وغير ذلك من آليات البحث العلمي والإجابات المثالية لم يعد متوفر في ظل سياسة التعليم العشوائية، والمقررات الشاغلة بالنصوص، والأساليب البالية في التدريس، وإهمال المعلمين لمهام وظائفهم، وانصراف الطلاب عن القراءة وإقبالهم على ثقافة (الساندويتش) والمعلومات الجاهزة التي تصدر لهم على شاشات الكمبيوتر وفي مواقع الدردشة دون أدنى تحري أو فحص أو اختبار لها. فمن الظلم مطالبة الطالب أو الباحث بما يفتقر إليه ولم يتعلمه.

لذلك كله أجد فضيلة الرفق تحول بين قلبي والتقييم الموضوعي لما أقرأ من إجابات أو مصنفات وتطلب مني بسط اليد في الدرجات.

وعلى الجانب الآخر أجد قيمة العدل تنظر باستخفاف لكفتي ميزان التقييم متهمكة على أحاديث فضيلة الرفق مؤكدة أن الإصغاء لها في هذا السياق يقذف بالمعلم إلى درك الجور، فباسم الرحمة والرأفة تُهدر كل القيم التي يجب على المعلم الأخذ بها بل واعتناقها عند تقييم الطلاب حتى لا يستوي المجتهد بالبليد، والمبدع بالمقلد.

نعم يجب الإصغاء لقيمة العدل، فإذا كان في إسكات صوت الرأفة بعض الشر فإننا نجد في العدل الخير الأعم.

وإذا ما حاولنا التعرف على مدلول هاتين القيمتين في معاجم الفلسفة التطبيقية والكتب التربوية:

فإننا سوف ندرك أن الرفق هو لين الجانب في القول والفعل وهو ضد العنف والشدة وهو عدم المشقة وتكليف المرء بما لا يقدر عليه. وكل هذه المعاني والدلالات لا دخل لها بسياق التقييم بل يمكن أن تقود المقيم إلى العديد من الرذائل تبدأ بالمجاملة والمداهنة والحكم بالهوى والميل وتنتهي بالفساد الناتج عن إعطاء المرء ما لا يستحق ورفع له مقام غير مؤهل للارتقاء إليه.

في حين تنبئنا نفس المعاجم عن العدالة في التقييم فتعرفها بأنها انقياد المقيم للقوة العاقلة وتبعيته لها بمنأى عن مشاعره وأهوائه الذاتية وهي نقيض الظلم والسييل إلى إعطاء لكل ذي حق حقه، والعدالة واجب ووسط بين رذيلة الجور والمجاملة وهي عين الإنصاف والاستقامة وصوت الحكمة.

والتقييم الصحيح عند التربويين ينقسم إلى قسمين: الأول معياري ويهدف إلى التأكد من صحة المعارف ودقة المعلومات قياساً على نموذج أو قانون أو رؤية متفق عليها ومقطوع بصحتها أما القسم الثاني فيرمي إلى الكشف عن قدرة المتلقي على تفهم الموضوع والتعرف على جوانبه وأبعاده ثم التصور الذي يعبر عنه على نحو إبداعي مبتكر.

وقد أسهب التربويون والحكماء في الثقافة العربية الإسلامية في وضع الضوابط التي يجب على المعلم الانصياع إليها خلال بحثه ودرسه وذلك قبل إجراء الاختبارات والامتحانات وتقييمها.

ويعد محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي (1283 - 1332 هـ / 1866 - 1914 م) من أكثر المعلمين المحدثين اهتماماً بالأخلاق التطبيقية في ميدان التعليم وقد عني عناية كبيرة في كتاباته بقضية التقييم تلك التي ربطها ارتباطاً وثيقاً بآداب المهنة وأخلاقيات المعلم والمتعلم.

فمن أقواله «العاقل لا ينتصر لرأيه الذاتي ولا يصبر عليه بل يعتبره خطراً سنج له فربما كان صواب أو خطأ»، وقد حث على ضرورة تحلي المعلم بفضيلتي الرفق والعدل وذلك خلال الدرس والتوجيه والتدريب ومن أقواله في ذلك «وينبغي على المعلم أن يكون حريصاً على تعليم تلاميذه، مهتماً بهم مؤثراً لهم على حوائج نفسه ويرحب بهم عند إقبالهم إليه... وينبغي أن يكون باذلاً وسعاً في تفهيمهم وتقريب الفائدة إلى أذهانهم، حريصاً على هدايتهم، ويفهم كل واحد منهم بحسب فهمه وحفظه فلا يعطيه ما لا يحتمله ولا يقصر به عما يحتمله بلا مشقة، ويخاطب كل واحد على قدر درجته وبحسب فهمه وهمته... ويذكر الأحكام موضحة بالأمثلة من غير

دليل لمن ينحفظ له الدليل، فإن جهل دليل بعضها ذكره له، ويذكر الدلائل لمحتملها، ويذكر ما يرد على المسألة وجوابه إن أمكنه، ويبين الدليل الضعيف لئلا يغتر به فيقول استدلووا بكذا وهو ضعيف لكذا، ويبين الدليل المعتمد ليعتمد، وينبههم على غلط من غلط فيها من المصنفين فيقول مثلاً هذا هو الصواب وأما ما ذكره فلان فغلط أو ضعيف... وعلى المعلم أن يسألهم عما ذكره لهم من المهمات فمن وجده حافظاً مراعيّاً له أكرمه وأثنى عليه وأشاع ذلك ومن وجده مقصراً لأمه ويعيده له حتى يحفظه حفظاً واضحاً، وينبغي أن ينصفهم في البحث فيعترف بفائدة يقولها بعضهم وإن كان صغيراً... وينبغي عليه أن يذكرهم بأن اجتماعهم ينبغي أن يكون لله تعالى فلا يليق بهم المنافسة والمشاحنة بل سبيلهم الرفق والحياء واستفادة بعضهم من بعض واجتماع قلوبهم على ظهور الحق وحصول الفائدة، وإذا سأل سائل عن أعجوبة فلا يسخرون منه، وإذا سؤل هو عن ما لم يحط به فعليه التصريح بأنه لا يعرف دون خجل أو تكبر فينبغي للعالم أن يورث أصحابه مقولة (لا أدري).. لأن المتمكن لا يضره عدم معرفته مسائل معدودة وإنما يمتنع من (لا أدري) من قل علمه وقصرت وضعفت تقواه لأنه يخاف لقصوره أن يسقط من أعين سائليه أو سامعيه وهو جهالة منه».

«وخليق بالمعلم والمتعلم ألا يسأل أحدهما رغبة في الإيقاع بالآخر تعنتاً وتعجيزاً فالسائل تعنتاً وتعجيزاً لا يستحق جواباً».

وحري بنا أن نتساءل هل مدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا قد وضعت خططها التعليمية على تلك الأسس وهاتيك القيم، وهل معلمونا مؤهلون لممارسة المهنة تبعاً لأدائها وأخلاقياتها التي أشار إليها فلاسفتنا وعلمائنا، وهل لجاننا

التقييمية تقيم بالعدل أم بالرفق والهوى أم تبعا لمعارفهم النسبية التي لا تستند على معيارٍ ولا نهج.

أقول وأؤكد أننا أحوج ما نكون إلى إعادة دراسة العملية التعليمية في ضوء الفلسفة التطبيقية التي تحدد ما نطلق عليه متطلبات الوظيفة، أجل فليس كل صاحب معرفة يصلح للتدريس وليس كل قادر على الحفظ والتقليد يوصف بالنابه والفائق وليس كل من تدرج في المناصب وحصل على إجازات قادر على ممارسة وظيفة الناقد أو المحكم أو المقيم. فجودة التعليم التي ننشدها يجب أن توغل في تحليل التفاصيل وتجعل للقاءين بالعملية التعليمية معلمين أو متعلمين تاريخ صلاحية. فالعديد من معلمين ومتعلمين أصبحوا غير صالحين لأداء مهمتهم والقيام بوظائفهم ومن تشدق بغير ذلك أعتقد إنه لا يريد إصلاحا وتقوُّما لما نحن فيه من تردي وانحطاط.

الخطاب المدلس وسفر التخوين

لقد فضل جحا الاستجمام فوق جبال سيناء بعد رحلته الشاقة التي جاب فيها معظم البلدان الأوربية؛ ليشرح لسانة الغرب أبعاد المؤامرة الأمريكية وحلفائها في تركيا وقطر وعملائها في معظم الأقطار العربية. قد أدرك خلال الرحلة أن معظم محاوريه من البرلمانيين ورجال الأعمال الأوربيين ليسوا في حاجة لكشف المستور أو تأويل ما كان يعتقد أنه ملغز أو مشطور، غير أنهم لا يصارحون بالخبر المسكوت عنه فالكلام عندهم بحساب وله ضوابط ومقاصد وغايات لا يدركها إلا الحصيف الواعي شأن مأولي الكتاب، ومحلي صفر الرؤية والتكوين، ورسوم الكهنة والعارفين، وخلاصة الأمر أن جحا تأكد تماماً أن موقف الغرب الأوربي لن يتغير، وأن كل الوعود تتحول وتتبخر، ومنطق السياسة لا تُصاغ قضاياه إلا تبعاً للمنفعة والمصلحة المجمعة، ولا يتعجل الحكم على المسائل محل الصراع، فالحق دوماً مع الغالب أما الضعيف فينبغي عليه أن يقنع بالضياع، فجميعهم يعرف أن مصر بقيادة السيسي تخوض حرب دروس، ضد الارهاب المسلح والفساد الممنهج وأصحاب الفلوس، من وكلاء العم سام، ناهيك عن الحمقى والمتعاليين والمغيبيين والمأجورين والمهمشين والمطحونين ومروجي الاشاعات ومفتعلي المشكلات وغباء أصحاب السلطة من الوزراء والنواب ورؤساء المؤسسات وتجار الكلام. نعم كل أولئك يتأمرّون على رُبان السفينة غير

عابرين بالخطر الذي يحيط بها، ولا المتربصين لها. لذا أعتقد أن جحا قد أصيب من جراء ما شاهد في الخارج والداخل وحمى التخوين، ويبدو ذلك في تلك العبارات التي كان يرددها من فوق جبال الطور والحلال وسانت كاترين.

جحا: محدش عايز يشتغل، والاحباط مذهبه، ودوا الكآبة الكسل، أو الرغي على الفيس بوك عن ارتفاع الدولار، وملكية الجزر، وحبوب السعادة وشهر العسل، والأغاني الجديدة (احنا بتوع ربنا ومعانا شهادة بكدة)، والحدثه الأخيرة واغتصاب البت أميرة، وغلو الطماطم، وغش التعميرة، وتحليلات التلفزيون عن لسان أم ترتر وأبو السخافة اللي بيكركر وأبو جهل اللي بيحلل وينظم. وقد مل جحا جلب الذات وقرر من فوق الجبل النزول والتوجه إلى أهل المشورة وأرباب الأصول.

أحد الكلامنجية: إيه يا عم جحا محدش شافك من شهرين بعد صلاة الضحى، سمعت آخر الفضايح اللي ريحتها مفحفحة يا عيني قتلوا روجيني، والأثيوبي ببني في سده، وعواد الكبير رجع وباع أرضه، والكل بيهري ومش عارف، اللي بيشربه دا عدس ولا شاي كارف؟

جحا: لساك بربابة وسارح انت بتعلم ولا بتوعي ولا بتاجر في اشاعات وفضايح اخوانا فين المهنية، والفتنة فين والمفهومية، دالي بينا وبين ربنا كلمة، وأمانة ومسؤولية، ولا انتو بيعين القضية، وبتهيجوا الهليبة، وتساعدوا الحرامية والإخوانجية، وأوعى تقولي اللي بيتكلم عاقل واللي بيستمع مجنون، وإن كلام السييسي فلصو وضحك على الدقون، وإن جيشنا خاين، وبرمانا قبضوا العربون، وإن كل العلماء فلول وقضاونا وكلين أفيون، مهو لو كان

عايز بيع كان سمع بكلام أوباما وقيم والشاطر وشرب البلايع، دي حكاية بايخة وإياك عليا تصيع. بيني وبينك الدستور، واللي اتعمل في الضلعة يا عم هاتو انت في النور، وهات الدليل والخريطة، ولا هيا زفة وزيطه، الحجة بيني في الوثيقة واللي اختارنهم يمثولنا مش هيخدعونا لا هم أتارك، ولا تربية أمريكا، ومتنشاش إن القضية دي حساسة، لا تستحمل كذب ولا شغل نجاسة.

أحد شبان الألتراس: جحا يا أبو طبله، روح لأمك الهبله، هو السيبي عملنا إيه، حفر وعفر وسلح وملح وسيس وهندس يا خي تيت. فين التعليم وفين الدوا، وإياك تقولي الكهرباء والعيش ونوم المصطبة، والأمن والأمان، والمدن الجديدة والإسكان، فين الفلوس، يا عويل يا دسوس، وفين الحرية يابن اليهودية، الشباب اللي في السجون اللي بيتعذبوا في المعتقل، وفين الصراحة والشفافية والإجابة عن اللي اتسأل.

جحا: اسمع بيني تعرف تنسج نول واللي حواليك بيضربوك بالأقفى واللي تغزله بيفكوه، ويقوللك دي محففة، وتقدر تدخل جمعية مع شلة هليبة وحرامية، وتعرف تشرح درس وتحمل رسالة لناس بيئة وحثالة، هو ده حال العسكري اللي شال الشيلة، اللي بيتشتم صبح وضى وبالليل تقولوله هات انت مسؤل عن عيلة.

أم بركة: صدقت يا جحا اللي انا سمعته ميتحكيش، مظاهرات وشتيمة وتخوين في الشرطة والجيش، هي الناس دي مبيشوفوش، والشباب الحر مبيفهوموش، عارض زي مانت عايز بس بأدب، وانقد وبين الغرض وصحح بيني وقول السبب، والسيبي مش فرعون هنعبد، واللي بيعمله صح مفروض

علينا نأيده، واللي كنا فيه مش هنعيده، ولا اللي خان ينفع نشاركه ونحيده، ولا
اللي باع نرضى نسامحه ونسيده، يبني الحرية والكرامة حق كفله لينا ربنا، بس
العقل برضوا ميزنا بيه وخصنا، والهد اللي انت عايزه ايديك متعرفش تبنيه،
التوب لو اتقطع نخيطه ونرفيه، مش نكمل عليه ونقول اخيه، أوعى تتهور
لتتعور، والقمر اللي انت شايفه هلال بكرة هيدور وينور، عايزين نقرأها صح،
من غير تهوين ولا تأويل، ولا نعمل فلاسفة ولا نكون بهاليل، مشكلتنا إن احنا
مش عارفين نبني من جوة، أخلاق وتربية وبعدين العضلات والقوة، واللي
يحب مصر وخايف عليها، يشمر ايده ويبنيها.

مختال فخور رغم أنفه!

لم يرغب صاحبنا في الحديث عن الأنا المطمئنة بداخله ولم يلفق الأقاصيص التي تصنع منه بطلاً عصامياً، بل اضطر إلى ذلك عندما اتهمه الإخوان المأفونون بما يفخر به، ألا وهو عمله في سنين صباه بالموسيقى في فرقة رفيق شبابه المايسترو عمرو سليم.

ولد صاحبنا أعمى ولم تشأ الأقدار بعد المحاولات الطبية، إلا أن يرى على بعد مئة سنتيمتر من مقلتيه، التحق بمدارس الخاصة بالملكوفين، وتخرج في مدرسة طه حسين الثانوية، ثم التحق بجامعة القاهرة بكلية الآداب قسم الفلسفة، وراح يمارس تلك المواهب التي صقلت خلال سنوات الدراسة بالمعاهد الخاصة التي كانت تجمع بين المقررات الدراسية والتربية الفنية والموسيقية في مقرراتها. وقد حصل بجامعة القاهرة على المركز الأول لأربعة مرات متتالية في العزف المنفرد على آلات الإيقاع؛ ذلك فضلاً عن اشتراكه في معظم المسابقات الثقافية وحقق فيها أيضاً نجاحات كبيرة، الأمر الذي رشحه للعمل فور تخرجه لإدارة رعاية الشباب بجامعة القاهرة. وقد استطاع النهوض بالنشاط الثقافي للجامعة، وذلك عن طريق إنشاء مراكز الأنشطة والمسابقات القمية والمهرجانات على مستوى الجامعات المصرية والعربية. وقد حصل على العديد من الأوسمة والشهادات والدروع من مختلف الكليات والجامعات المشاركة؛ تقديرًا لمجهوداته. وخلال هذه الفترة شارك

رفيق طفولته وشبابه (عمرو سليم) في إنشاء فرقة موسيقية غنائية شبابية، كان لها عشرات التسجيلات في التلفزيون، والحفلات العامة. وقد أهله نبوغه في العزف على آلات الإيقاع من تنفيذ العديد من الألحان للموسيقار أحمد صدقي والموسيقار جمال سلامة والفنان سيد مكاوي، ذلك فضلاً عن مصاحبته لغناء محمد الحلو ومدحت صالح وليلي جمال وفايزة أحمد وسمير غانم (فطوطة)، وبعض فوازير نيللي وشريهان، وأغاني صفاء أبو السعود (أهلاً بالعيد).

وعلى الجانب الآخر من تلك الأنا الموهوبة، نجد الباحث الذي شهد له معظم أساتذته، فحصل على الدكتوراه في الفكر العربي الحديث، وقدم للمكتبة العربية أكثر من عشرين كتاب في (الفكر الشرقي القديم، والفلسفة اليونانية، ومقارنة الأديان، وفلسفة اللاهوت المسيحي والفلسفة الإسلامية، والفلسفة الغربية، ذلك فضلاً عن كتاباته عن أعلام النهضة العربية والقضايا الثقافية المعاصرة، أضاف إلى ذلك مئات المقالات في الصحف والدوريات المصرية والعربية والأوربية والموسوعات الإسلامية، ومعظمها مدرج في مكتبات الجامعات الأمريكية والأوربية والمواقع العلمية الإلكترونية المتخصصة).

أما الجانب الثالث من قدرات صاحبنا فهو الجانب الإداري، إذ نجح في قيادة كلية الآداب بجامعة بني سويف (رئيساً لقسم الفلسفة، ثم وكيلاً لشؤون خدمة البيئة، ووكيلاً للدراسات العليا، ثم وكيلاً للتعليم والطلاب، والمنسق الأكاديمي للكليات النظرية، وأخيراً الترشح لعمادة الكلية) وأثناء عمله الإداري استطاع تدريب فريقاً من الموظفين على النظم الإدارية الحديثة،

ذلك فضلاً عن مشاركته في إعداد لائحة الكلية وتحديث برامجها، ومشاركته كذلك في لجان إعداد قانون التعليم العالي، وتنظيم عمل البعثات العلمية للخارج، والمشاركة الإيجابية في تطوير جل مرافق الكلية وإدارتها.

وخلال هذه الفترة الأخيرة، قام نفرّاً من الإخوان باتهامه بأنه (محتال فجور) لأنه كان قبل تعيينه عضواً في هيئة التدريس كان يمارس فن الموسيقى المحرمة. وما برح خصومه من أعضاء جماعة الإخوان وأذيانهم يعتقدون بأن ما يرددونه من الأمور التي يحرص على إخفاءها صاحبنا باعتبارها نقيصة أو رذيلة. فأنا اليوم أعيد على مسامعهم كنت موسيقياً بل من أعظم الموسيقيين في مصر، وذلك بشهادة محمد عبدالوهاب عميد الموسيقى العربية، والمايسترو أحمد فؤاد حسني وعمار الشريعي ومجدي الحسني وغيرهم مما يشار إليهم بالبنان في عالم الفن.

ولصاحبنا مواهب وهوايات خاصة مثل: قيادة السيارات والدراجات، ولعب الطاولة والشطرنج، وفك الطلاسم اللفظية، وفك الألغاز، وتحليل النصوص الفلسفية، والكشف عن السرقات العلمية، والتساجل والتحاوّر في المؤتمرات، وكشف المخبأ عن الفساد الكامن في أخلاقيات الأفراد، والعمل في الهيئات والمؤسسات.

وقد تخرج في كنف صاحبنا مئات الطلاب وعشرات الباحثين، وجميعهم والحمد لله على شاكلة من علمهم، إلا البعض الذي لم يحسن التلمذ والتطبع. ويعلم الله بأن صاحبنا لم يكتب ما كتب دفاعاً عن نفسه، بل تذكرة بنعم الله عليه التي تجلت في طاقاته ومواهبه وحرصه على تثقيف الشباب،

وتربية جيل من الباحثين على الأصول الأكاديمية الراقية. ويستغفر صاحبنا الله فيما عساه أن يكون كبراً أو غروراً، بل هو اعتراف بنعمته وحمد لفضله، أفلا يكون عبداً شكوراً.

جحا يبحث عن هدية لماما

هبطت طائرة جحا الخاصة في ميدان السيدة نفيسة، وذلك بعد انتهاء رحلته التنقيبية عن الجين الوراثي (العصص) لآدم عليه السلام أو أحد الأنبياء والقديسين، وذلك ليصنع منه دواءً للانحطاط الأخلاقي، وتطهير الأنفس من الدنس الذي استشرى بين الناس، وذلك بعد يأسه من تفعيل خطابات هرمس ووصايا الجبل، وأحاديث العشاء الأخير وخطبة الوداع للمصطفى، ذلك فضلاً عن أحاديث زرادشت وبوذا وكونفشيوس الأخلاقية.

فقد أدرك جحا أن خطابات الوعظ والارشاد لم تُعد كافية لإصلاح ما فسد، فالتطهير أصبح من الضرورات والحاجات الملحة للواقع المعيش. خرج جحا من باب الطائرة بصحبة طبلته وطرطوره وحنطوره، وراح يتفقد الناس من حوله، ثم أمسك بمحموله ليطمئن على حفيديه يس ورقية حيث يعقد عليهما الآمال وصلاح الحال.

وقد اختلق حشود المستقبلين أحد الرجال ويُدعي يعقوب الصيرفي..

يعقوب: وحشتنا يا جحا ومليون سلامات فين كاشاتك يا عمدة ورُزم الدولارات؟

جحا: جرا ايه يا خبيث ما الدولارات سحبتوها واتفقتوا على خراب بيت أُمي والعيال تجوعوها، حتى الشيخ بندر واصحابه البهوات هَرَبُوا

فلوسهم لبره بالفاكسات والتحويلات، ما هُمّا برضوا عاوزين يوقعوها مادام معروفش ينهبوها.

وانبرى الأسطى صلاح مهنئاً بسلامة الوصول قائلاً:

صلاح: حديثك عن الكلامنجية عجبني بس مبطلوش، والبرلمات والصحف الغربية ما بيهمدوش وكلام الناس عن الأطباء والشرطة وسواقين التكتاك، وتوتو العجيب، وقاضي القضاة، والقضايا المركونة، والعدالة المسجونة، وغياب الزيت، والغلة المطحونة، وكلام تاني ما أنزل الله به من سلطان، لا بيأكل جعان ولا بيسقي عطشان.

والكل بيقول بدون حرج بعد ثورتين والحال زي ما هو وما جاش الفرج..

جحا: أنا متابع يا أبو صلاح واللي جاي أكيد أحسن من اللي راح، والدفة المكسورة بيعدلها الملاح، بس القضية أنه لوحده مفيش بخّارة تساعد بمجاديف، والفالح منهم مستني التكليف والخلاصة انه محدش عاوز يشتغل، وفاكرين اللقمة هيجيبها الجن من ورا الجبل، والمصريين نسيوا إن الأيد البطالة نجسة، والرزق ربنا بيعتته لما نخلص في العمل.

وبعدين متنسّنيش إني عاوز أجيب هدية لماما، عشان البر والوفاء يقالوا أمانة وعلامة.

على جنب الطريق كانت تجلس امرأة تُدعى أم يسار كلامها زي الدبش وعنيها بطق شرار..

أم يسار: عاوز هدية لأمك بلا وكسه، داهية تغمك، اشتريلها الشرف

أصلها بقت مفضوحة لا شرعية ولا دين وابنها الي جبتوه بيلعب حلمبوحه ولا عارف يوگل عيالها ولا يداوي المجروحة.

جحا: بتقول أشتريها الشرف وانتي الحُبث كله فيكي والرجس والدنس، وبتقولي إفيه ريحته قرف، يا وليه انتوا الي خربتوها وكل ما تقيم راسها بإديكم القذرة بتضربوها، وبتستعدوا عليها الأبالسة علشان تضيعوها.

وعلى الجانب الآخر من الطريق وقفت الأنسة زهرة تُرحب بجحا..

زهرة: أقولك على هدية لماما، أقطف من عدن عشر وردات، الحب والعفة والحياء والصبر والتقوى والرحمة والأمل وعود قُل وزهرة الحنّا، وياسمينه من الجنة، واربطهم في صلبه، وجمّع عيالها الي بيغولها والي بيبونها والي بيحموها عصة.

جحا: كلامك جميل والهدية مناسبة ومعقولة والورد أبلغ دليل للود بس مش هيشفيها، ولا يوگل عيالها ولا يمسخ دموعها على الشهدا، ولا يسدد ديونها، ومتنسيش إنها عننا مسئولة.

ثم وقف جحا أمام محل جرجس للالكترونيات، ودخل وقابله أبناء صديقه كرولس، وأخيه في الرضاعة وسأله..

جحا: إيه يا شباب هما مخترعوش لسه شريحة تنقذنا من العذاب وتشفيننا من التنبلة والكذب والقسوة وتحول الطعمية والبول لطرب وكباب؟؟؟ شريحة تخش العقل وترجّعه نضيف زي ما كان مافيهوش حُبث ولا حسد ولا خيانة وتقوّي فيه الورع والشهامة والأمانة؟

أحد أبناء المعلم كرولس: شريحة إيه يا عم جحا؟ عاوزها للنّت ولا

اتصالات.. باين عليك بتحلم لا أجدادنا اخترعوها ولا الخواجات صنعوها.. الي ينضف السراير وينقي الضماير ارادة من جوه وصّى بها موسى وعيسى ومحمد.. الشريحة الي انته عاوزها اسمها التقوى.

واحسن هدية نهديها لماما في عيدها صحيفة نكتبها بدمنا.. ومضي عليها كلنا.. ونقسم فيها على إخلاصنا ليها.. والعمل بإتقان علشان نحميها.

جحا: أنا مقتنع بس العهود بالفعل مش بالكلام ومش بالأغاني ولا بالأفلام، تعالى انا وانته نلف على البيوت في كل حارة وشارع، مش علشان نلم معونة، ولا حق الهدية المكنونة، لأ علشان نحقق كل إيد تعرف تعلم وتبني وبصوت الحق تكتب وتفهم، وبكده بس نعرف نجيب الهدية ونبوس إيدين ماما وراسها ونسلم.

عودة إلى فلسفة السؤال

لعل أبسط تعريفات السؤال هو: الطلب أو الاستخبار أو الاستفسار أو الاستفهام، وفي الاصطلاح هو خطاب يوجه للآخر أو يلقي في طريق الأنا المفكرة والمتأمل والشاعرة وذلك لتفسير أو تبرير أو توضيح علة أو تبيان آلية أو تحصيل معرفة.

أما فلسفة السؤال The philosophy of the question فتذهب إلى أبعد من ذلك، ولعل السؤال السقراطي لم يكن يرمي إلى استنطاق محاوريه من أجل استخلاص إجابة، بل كانت غايته هي الكشف عن مواطن الزلل والالتباس والأوهام التي تصاحب المفاهيم المغلوطة والمشوشة في أذهانهم، وتكشف كذلك عن مدى جهل المتعاملين أصحاب الآراء القطعية والديجماتيكية. وهكذا يمضي السؤال الفلسفي في طرح الإشكاليات والقضايا التي يعجز العقل عن إيجاد إجابة قاطعة عنها فلا يتسرب الشك إليها ولا تقبل الجمع بين النقيضين في الحكم. أي أن السؤال الفلسفي في طوره النظري يتعرض للقضايا التي يمكن أن نطلق عليها الاحتمالية والممكنة وقضايا ما بعد المنطق والأحكام المعلقة. وفي الفكر المعاصر تعد فلسفة السؤال من أقوى آليات النقد والإبداع، وذلك لما تحدثه من عصف ذهني وتوليد للأفكار وفتح آفاق واسعة للتصورات، ذلك فضلا عن كونها أعظم آليات التفكير الحر الذي لا يقيده سلطة أو أيولوجية أو معتقد. وليس أدل على ما قدمناه من استخدام

إحدى أدوات الاستفهام أمام موضوعات كنا نعتقد بأنها بديهية مثل: لماذا الإنسان؟، ما الحب؟، أين الحقيقة؟، كيف بلوغ السعادة؟، من أنا؟، ما الوجود؟، لماذا نولد وموت؟... فإذا نظرنا لكل هذه التساؤلات الفلسفية سوف ندرك إنها أسئلة مفخخة تريد إثارة العقل وإجهاده ودفعه إلى إنتاج رؤى وتصورات فلسفية.

كما أن فلسفة السؤال في إطارها النظري لها من المرونة ما يمكنها من التشكل والتغلغل في كل المذاهب والنزعات الفلسفية، فإذا سألت عن العلم فإنها تستعلم عن المطلقات واليقينيات والمبادئ والمناهج، وإذا سألت عن الفن أو الأخلاق أو التربية أو السياسة فإنها لا تتبنى وجهة معينة في الطرح أو تحديد الإجابة. ومن ثم تتولد الفروق بين المدارس الفلسفية وذلك لأن السؤال يحمل بين طياته طابعها، فسؤال الفيلسوف التحليلي مثلاً عن ماهية العقل يختلف عن سؤال المثالي والبنوي والتفكيكي والمنطقي، فصيغة السؤال تحمل بين طياتها آليات الطرح وسبل المعالجة.

أما ما يميز فلسفة السؤال عن غيرها من المباحث الفلسفية هو الثراء والغيرية والاستمرار بالإضافة إلى قدرتها على التطبيق والممارسة، فما أكثر الإشكاليات والقضايا التي تولدت عن السؤال الفلسفي، وما أروع الإجابات التي شكلت أنساقاً ومذاهب، كما أن وجودها في حياتنا الثقافية مرتبط بوجود العقل فلا تفكير في شيء إلا إذا سُئل عنه.

أما الأسئلة المباشرة التي تتعلق بالجزئيات من الظواهر والأحداث ويمكن للعقل الإجابة عنها بوضوح وحجة مقنعة فهي تخرج عن نطاق فلسفة السؤال، وتدرج في فلسفة التطبيق وفي السياق العملي التعليمي.

ولفلسفة السؤال عدة أساليب منها الظاهر والمستتر والرمزي والمباشر، لذا نحتاج لفهمها عدة آليات أهمها التحليل السياقي والمنهج الاستبطاني والتأويل النسقي والتحليل الدلالي والإشاري.

والجدير بالتوضيح إن فلسفة السؤال تعد من أقوى أسلحة الجيل الرابع في الحروب، وذلك لأنها تعتمد إلى طرح الأسئلة المفخخة التي ترمي إلى تفكيك المفاهيم ونقض الثوابت وفتح الباب على مصرعيه للمتغيرات في ظل السياقات المغلوطة والمعارف المزيفة والأخبار الكاذبة. وإذا ما حاولنا البحث عن فلسفة السؤال في ميدان التطبيق فإننا سوف نجد لها تلعب دورا لا يستهان به في طرائق الكشف عن صحة الخطابات وتفسير الأحداث وإزالة الغموض عن الملتبس من الظواهر الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والدينية... ومن هذا السبيل يمكننا ممارسة فلسفة السؤال في هذا الطرح.

ما الذي يدفع الطامع أو الطامح إلى السير عكس التيار فيوقظ كل خصومه ويستنفر أعداءه ويفقد أنصاره؟، هل القدرة على الجمع بين الأضداد والمتناقضات يمكن إدراجها ضمن الحكمة أم العته؟

هل الكذب يمكن تصديقه عندما يعترف بكذبه؟، هل اللعب على رقعة الشطرنج للأذكاء فقط أم الأثرياء أيضا والأغبياء كذلك؟

لماذا يدافع الذئب عن نفسه أمام محكمة يرأسها يوسف؟

وخليق بي أن أشير إلى الدراسات الرائدة التي تناولت فلسفة السؤال في الثقافة العربية منها: دراسة عبدو أبويا من سنة 2006، دراسة أستاذنا حامد طاهر ودراسة إدريس هاني سنة 2010، ودراسة سمر حسن سليمان 2016،

ودراسة جيلالي بوبكر، وأخيرا ما ورد في كتاباتي منذ عام 1989 بداية من كتاب دعوة العقل لقراءة إنجيل متى إلى مقال ماذا لو عام 2016.

وحرري بنا أن نتساءل هل في مقدورنا تفعيل وتطبيق فلسفة السؤال في حياتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية لننتقل من طور الإجابات المحفوظة، والمعارف المغلوطة، والمعلومات المزيفة، والحقائق المبتورة، إلى آفاق فلسفة الإبداع؟

علما بأن السؤال الفلسفي يراوغ ولا يكذب، لذا سوف يظل أهم من مئات الإجابات التي لا تخلو من الغش والكذب.

قضية التجديد ومعوقات الطرح والمعالجة

لا يخفى على المتخصصين - في مراكز الأبحاث، والمُعنيين بدراسة الفكر الإسلامي بعامة والحديث والمعاصر منه بخاصة - أن قضية التجديد من أكثر قضايا الثقافة الإسلامية أهمية وأصالة، وأن أكثر الحقول المعرفية تناولا لها هو الحقل الفلسفي؛ ويرجع ذلك إلى أنها تتعلق تعلقًا مباشرًا بأصول الدين من جهة وتحديد العلاقة بين الموروث والوافد والأنا والآخر ومشخصات الهوية والسمات الحضارية من جهة أخرى.

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد العديد من الكتابات الصحفية المعاصرة تخلط بين المصطلحات الفلسفية المتعلقة بهذه القضية، الأمر الذي انعكس انعكاسًا سلبيًا على المتلقي وحال بينه والفهم الصحيح لجوهرها ومشكلاتها والسياقات المتداخلة معًا. ومن ثم كان لزامًا علينا التصدي لذلك الخلط قبل الحديث عن معوقات الطرح والمعالجة في الفكر الإسلامي المعاصر.

فمصطلح تجديد الدين قد ورد في الحديث الشريف «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»؛ والمقصود بالتجديد هنا هو إحياء صلب العقيدة فهمًا وقولًا وعملاً، وهو ما ورد في أصول الشرع والآيات والأحاديث قطعية الثبوت والدلالة، وفتح باب الاجتهاد لتفسير وتأويل الآيات والأحاديث قطعية الثبوت وظنية الدلالة.

أما مصطلح (تجديد الخطاب الديني) فيشتمل على مبحثين: الأول يختص بالرد على المخالفين والأغيار، من الملاحدة والمتشككين والمتنطعين في الدين والمتعصبين والغلاة والجانحين، وتتسم لغته بالطابع الجدلي المنطقي الجامع بين المنقول والمعقول؛ أما الثاني فيهتم بالجانب الدعوي لتبصير المسلمين ومن يدعوهم إلى الإسلام بحقيقة الأصول الشرعية وضوابطها ومقاصدها وحدودها، مؤكداً على عدم وجود تعارض بين ما يأمر به الخطاب الشرعي والحكمة العقلية التي وهبها الله للإنسان وميزه بها عن سائر المخلوقات (صحيح المنقول وصريح المعقول)، وقد اضطلع بهذا الخطاب المتكلمون والفلاسفة، منذ أخريات القرن الأول الهجري.

أما مصطلح (تجديد الفكر الديني) فهو يعبر عن الوجهة النقدية الإصلاحية للعلوم الثلاثة التي تمثل فلسفة المسلمين، ألا وهي علم أصول الدين وعلم أصول الفقه وعلم أصول الحديث، بالإضافة إلى مبحثي الأخلاق والسياسة (التصوف وأصول الحكم أو السياسة الشرعية).

ولعل الأستاذ الإمام محمد عبده ومن بعده محمد إقبال وعبدالمعتال الصعيدي خير من أفصح عن دلالة هذا المصطلح (تحرير الفكر من قيد التقليد، رد الدين إلى يناييعه الأولى قبل ظهور الخلاف وتخليص أصوله مما حاق بها من عوالق وعادات واجتهادات جنحت عن حقيقتها وثوابتها) فظنها الناس إنها من جوهرها، فأقعدت العلوم الشرعية عن تطورها وتحديثها وهيئت مجالاً للطاعنين في الدين لرميه بما ليس فيه.

وأخيراً مصطلح (تجديد الثقافة العربية الإسلامية) وهو يناقش العديد من ثنائيات الفكر التي ما زالت تناقش حتى الآن (القديم والجديد، الموروث

والوafd، التراث والحداثة، ثوابت الثقافة ومتغيرات الحضارة، الدين والعلم، الحكومة الإسلامية والدولة المدنية، الاجتهاد والاجتراء، التقويم والتبديد، الحوار والتداول).

ولا ريب في أن خلط بعض الكتاب بين هذه المصطلحات يعد من أكبر معوقات الطرح وقد انعكس ذلك بطبيعة الحال على سبل المعالجة.

وقد عكف قادة الرأي وزعماء الإصلاح ورواد التنوير في مصر والشام والعراق واليمن منذ قرنين من الزمان على دراسة علة تخلف الثقافة العربية الإسلامية عن ركب الحضارة الأوروبية، واجتمعت تصوراتهم المتباينة على أن: العزلة الحضارية، وإهمال العلوم الحديثة، والاستغراق في تقديس الموروث، وغلق باب الاجتهاد، وغيبة الحس النقدي، بالإضافة إلى انعدام الرؤية السياسية وغيبة الوعي وقادة الفكر؛ هي الأسباب الحقيقية التي أدت إلى كل مظاهر الانحطاط الأخلاقي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، ذلك فضلا عن جمود الفكر الديني وانصراف الخطاب الأدبي إلى المحاكاة والتقليد والشروح والحواشي التي لم تنتج جديدا ولم تأتي بإبداع حديث إلا في النذر القليل.

الأمر الذي دفعهم لطرح قضية التجديد على مائدة البحث والتناظر والتساوي، وذلك عن طريق إثارة العديد من الأسئلة في حلقاتهم العلمية ومجالسهم الثقافية ثم صالوناتهم الأدبية حول مفهوم التجديد وقضاياها ومشكلاته ومعوقاته وآليات تفعيل إثماره وسبل التطبيق في المجتمع؛ فأدركوا استحالة النهوض بالأمة إلا بطرح قضية التجديد على نحو فلسفي ينطلق من الرؤية العامة الشاملة لتحليل الواقع ثم الانتقال إلى الجزئيات بنظرة

استقرائية عملية لمعالجة المعوقات وانتخاب الحلول. وقد عُرف هذا النهج بالتحدي والاستجابة، أي تحدي المستنيرين لمعوقات التغيير بعد استيعاب كامل لمشكلات الواقع وسبل التغلب عليها ثم العمل على وضع خطة للإصلاح والتوجيه وصياغتها في خطاب يستوعبه الجمهور أو الرأي العام التابع ويؤمن به ثم يعتمد إلى تفعيله من جهة، ويتجنب في الوقت نفسه الصدام مع السلطات القائمة إذا ما عجز عن استمالتها إلى خطابه من جهة أخرى.

ويعني ذلك أن قضية التجديد لم تطرح على نحو جزئي بل طُرحت في نسق فلسفي يجعل منها حجر الزاوية أو الإطار الجامع بينها وقضايا التراث والوعي والحرية والإصلاح. والذي نعينه من ذلك السرد التاريخي هو التأكيد على أن الأصوات المنادية بتجديد الخطاب الديني وإعادة فتح باب الاجتهاد لمحاربة التعصب والعنف والإرهاب لم تفتن إلى: - أن طرح قضية التجديد على أنها مشكلة جزئية بمعزل عن بنيتها النسقية لا يعدو أن يكون طرْحًا هَشًّا لا طائل منه؛ فتجديد الخطاب الديني لا يمكن حصر آلياته في تقويم المناهج الأزهرية أو محاربة الفرق الضالة ومكافحة التطرف ومعاقبة الإرهابيين أو القضاء على الفتنة الطائفية، بل يجب قبل ذلك كله إعادة بناء الطبقة الوسطى وهي المنوطة دون غيرها - كما ذكرنا - بتثقيف الرأي العام، وتحديد الثوابت والمتغيرات في شتى الدروب المتصلة اتصالا مباشرا بالمجتمع؛ ويعني ذلك أننا أمام معوقين، أولهما: غيبة قادة الرأي وأمراء المنابر الذين لديهم القدرة على التأثير في الرأي العام، وثانيهما: تفكك الجمهور وانقسامه إلى جماعات وأحزاب وفرق هشة لا يجمع بينها إلا التمرد وانعدام الثقة في الآخر وضعف الانتماء والولاء وتفشي بينهم روح اليأس والقلق والارتياب في كل ما يحيط بهم.

وعليه لا سبيل أمامنا لاستحالة خطاب التجديد إلى مشروع إصلاحى إلا إعادة بناء منظومة القيم الأخلاقية للمجتمع؛ فقد تبين لنا أن قاعدتي التحدي والاستجابة لا يمكن الحديث عنهما وسط ذلك الانحطاط الخلقي السائد في المجتمع العربي الإسلامي، فما جدوى الحديث عن الأصول الشرعية والقيم الحضارية التي يؤكدونها المنقول والمعقول معا، وما الفائدة من لغة الوعظ - وإن جاءت على ألسنة السلطة الحاكمة - في مجتمع لم يدرك من صور التدين سوى العنف ولم يعي من الأخلاق إلا التبجح والسفالة ومن المعارف والأخبار إلا الشك والارتياب.

وقد بينت في غير موضع من كتاباتي أن قضية التجديد ومراميها الإصلاحية لا يمكن طرحها والتغلب على معوقاتها وإيجاد السبل والآليات لجني ثمارها بمنأى عن وعي الأنا، فالعلاج يجب أن يبدأ من الذات والقناعات الشخصية التي تسعى إلى إحياء الأمل في العقول والصدور من جديد (من جوا نبداً).

وحري بي أن أنبه على أن أخطر معوقات التجديد يكمن في التصورات النظرية والحلول الخطابية بمنأى عن الواقع المعيش بكل ما فيه من مظاهر وظواهر وعوائد ومعتقدات. فالتجديد مشروع إصلاحى وليس خطاباً فلسفياً، أي أن قضايا التجديد لم تطرح على مائدة الفلسفة لتصبح ميداناً للسفسطة بل لوضع خطة للتقويم والإصلاح ومشروع للنهضة.

مراجعات لمفاهيم في ميدان التعليم

ما زال الآباء والقائمون على التعليم في مصر - منذ الربع الأخير من القرن العشرين - يجهلون الفارق بين المعاني اللغوية والاصطلاحية من جهة، والإجرائية التي تبرهن التجربة والاستقراء على صحتها من جهة أخرى، ولاسيما في ميدان التربية والتعليم وبالأخص في أحاديثهم عن الامتحانات ونتائجها ومستوى الطلاب ومقدار ذكائهم والتخطيط للنهوض بالتعليم عن طريق الاستثمار (المدارس والجامعات والمعاهد الخاصة المصرية والأجنبية). ولعل أشهر الكلمات في هذا السياق هي (النجاح، النبوغ، الاستثمار).

وإذا ما حاولنا تطبيق قواعد المراجعة والتقييم العلمي لهذه المصطلحات سوف نجد ما أبعد ما تكون عن الحقيقة، وليس أدل على ذلك من تدني مستوى التعليم في جل مراحل، الأمر الذي أكدته عدة نتائج، فتأتي مصر في ذيل الإحصائيات الدولية في جودة التعليم وتشغل المرتبة 135 من 139 دولة، وتراجع مستوى طلاب المدارس في كل المراحل على نحو لا يؤهلهم للالتحاق بالتعليم الجامعي الذي تدنى بدوره حتى فقد مصداقيته. ومن ثم حمل خريجو الجامعات صفة أنصاف المثقفين، أما خريجي المدارس والمعاهد الفنية المتوسطة فحدث ولا حرج، فهم أقرب إلى أمية القراءة والكتابة وعشوائية التفكير منهم إلى من كنا نطلق عليهم متعلمين. وقد انعكس ذلك كله على سوق العمل - في الداخل والخارج - من جهة، ووعي الطبقة الوسطى وكفاءة

الموظفين وأصحاب الحرف من جهة أخرى، وباتت الشهادات التي يحملها الناجحون في شتى مراحل التعليم لا تساوي قيمة الأخبار التي كُتبت بها. وإذا ما أردنا فحص الأسباب التي أدت إلى هذه النتائج، فإننا يمكننا إيجازها في:

- عدم وجود إستراتيجية واضحة للتعليم تستطيع الإجابة عن السؤال المطروح (لماذا نتعلم؟ وكيفية تحقيق الغاية من التعليم؟).
- انتحال الخطط التربوية والتعليمية وبرامج الجودة من الخارج دون استيعاب ومراعاة الفارق بين الثقافة الوافدة والواقع الفعلي لمدارسنا وجامعاتنا.
- فساد البنية التنظيمية بداية من البيئة المدرسية، ونهاية بالكليات والمعاهد الكرتونية الحكومية والكليات الخاصة التي لا يرمي أصحابها إلا الربح المادي.

ولم يقف مستنقع الفساد عند هذا الحد بل حاق بالقائمين على التعليم في المدارس والجامعات واستحالت رسالة التعليم والتعلم إلى صنعة أو مهنة لا أخلاق ولا ضمير ولا كفاءة ولا وعي فيها. وتحت ضغط الأعباء الاقتصادية سكنت الأصوات الإصلاحية وتسرب اليأس إلى سواعد وعقول الراغبين في النهوض بالتعليم وتقويمه.

وعندي أن إصلاح التعليم في مصر ليس معضلة بقدر احتياجه إلى قرارات جريئة وحاسمة ووعي اجتماعي ورقابة غيورة على صالح مصر، وعقول وسواعد مؤمنة بأن العملية التعليمية هي حجر الزاوية لإنهاض

الأمّة وشفاءها مما حاق بها من جرائيم التخلف والانحطاط الأخلاقي وفساد الأذواق وضياع مكانة المتعلم في ميدان الاستثمار البشري، ومدركا كذلك أن إهماله يؤدي حتما إلى إهدار المال العام والطاقات البشرية، ناهيك عن تهئية المناخ الأمثل لانتشار البدع والخرافات وذيوع الأكاذيب والشائعات وسيادة التطرف والعنف والجنوح في شتى صورته على سلوك المجتمع.

ولما كانت فلسفة التعليم تعد من أعرق المباحث الفلسفية التي انصرفت إليها جهود التربويين والفلاسفة في الشرق والغرب منذ أقدم العصور، فسوف أقتبس في عجالة ما يمكن الاستفادة به في مراجعة المصطلحات الثلاثة التي أشرنا إليها (النجاح، النبوغ، الاستثمار).

أولها جعل مصطلح النجاح معيارا حقيقيا لتحقيق المآل والظفر والفوز والوصول إلى ما ينبغي أن يكون، وذلك تبعا لبرنامج علمي دقيق في فصله بين ثوابت الهوية الشخصية والوطنية والعقدية والمتغيرات الثقافية والحضارية، ويعني ذلك أن ميزان التقييم يجب أن ينصب على مقومات بناء الشخصية والكشف عن الطاقات والملكات الذهنية والتأكيد على غرس روح الانتماء والولاء للمجتمع وحب العلم وأهله، وذلك في المراحل الأولية في التعليم (رياض الأطفال، الابتدائي، الإعدادي)، أما المرحلة الثانوية فيجب أن تهتم في وضع معايير تقييمها - بتحديد وبشكل دقيق - بمواطن القوة والضعف والميول والمواهب والقدرات التي بمقتضاها يوجه الطالب إلى التعليم الجامعي، حيث البحث الحر الذي يمكن الطلاب من الوقوف على أصول العلم ومناهجه.

أما النبوغ فينبغي ألا نطلقه إلا على العقول المجيدة واسعة المعارف،

والفائقة والظاهرة على الأنداد، فالنابغ الحقيقي هو ذو العقلية العبقريّة المبدعة وليست الحافظة أو التابعة دون نقد أو تمحيص، وهي التي تقدم الحلول المبتكرة المستوعبة للواقع والمخططة لتصورات أفضل، فإنني أعجب ممن نطلق عليهم أوائل المتفوقين في المرحلة الثانوية ثم تأتي المرحلة الجامعية بنتيجة مناقضة لهذا التقييم، الأمر الذي يكشف عن تهافت معايير التقييم. وعندي أن النجاح في الحفظ وصحة التلقين لا يكشف عن مواطن القوة الذهنية والقدرات الإبداعية، بل يجب أن يكون النبوغ في الوقوف على الإجابات غير التقليدية لأسئلة وُضعت خصيصاً لأصحاب المهارات الخاصة. وعليه لا يلتحق بالجامعات إلا العقليات النابغة المؤهلة لاستيعاب أصول العلم والتدريب على طرائق التفكير في ضوء المعارف التي يتلقاها عن طريق الحوار والمناقشة بين جدران الجامعات. فالدراسات الإمبريقية تشهد بأن ليس كل من التحق بالتعليم الجامعي والكليات التي أطلقنا عليها (كليات القمة) نبغ في تخصصه وأجاد فيه واستفاد المجتمع من تعليمه، ولا يرجع ذلك لعدم وجود فرص في سوق العمل في الداخل أو الخارج، بل يرجع لأن الطالب لم يصل إلى درجة الإجادة التي توهم أنه حصل عليها؛ أما الدراسات النظرية الإنسانية فحدث ولا حرج، فمعظم خريجها عالية على سوق العمل ويشكلون أحد الأسباب في تضخم حجم البطالة بين الشباب، الأمر الذي يدفع معظمهم إلى تغيير مساره فيعمل أعمال حرفية بعيدة كل البعد عن مجال دراسته.

وأخيراً مصطلح الاستثمار في ميدان التعليم، فلا يصدق عليه سوى معنى الاستغلال والنفعية، وليس إثمار الجهود وتوظيفها لصالح المجتمع والعلم. فإذا نظرنا إلى المدارس الخاصة الأولية (ابتدائي، إعدادي) سوف نجد شرها أكثر

من نفعها، وذلك لأنها تعمل على تعدد الولاءات واستقطاب العقول وتزايد الفروق الطبقيّة بين أفراد المجتمع، وكذب من يزعم أن خريجها أفضل من خريجي المدارس الحكومية، ولعل نتائج اختبارات التعليم الثانوي خير شاهد على ذلك، فلم تحظ المدارس الخاصة إلا بنسبة 20% تقريباً في قوائم الأوائل الناجحين. ويتراءى لي ضرورة توحيد البنية التنظيمية في المدارس الأولية وإتاحة المجال للتعليم الخاص في المرحلة الثانوية، وذلك تحت رقابة نزيهة وصارمة من قبل مؤسسات الدولة لمتابعة سير العمل فيها وإلغاء التصاريح للمدارس التي تحمل طابع أيدلوجي أو عقدي (مدارس الإخوان والسلفية). أما الاستثمار في التعليم العالي فيجب إعادة توجيهه للتخصص في المجالات العلمية المبتكرة، المتمثل في الجامعات الأجنبية التي ينبغي عليها هي الأخرى مراعاة مصلحة المجتمع المصري واحتياجاته في المقام الأول، وذلك في مناهجها وبرامجها الدراسية، ومن ثم يجب إلغاء كل الجامعات الموازية التي تسعى إلى التربح والمتاجرة، وليس أدل على إخفاق وفساد معظمها من تسكع خريجها وعدم قدرتهم على المنافسة في سوق العمل.

وأعتقد أن ميدان الاستثمار الحقيقي يكمن في التعليم الفني والتدريب المهني والدبلومات المهنية المتخصصة، الأمر الذي يستلزم توعية الرأي العام بقيمة هذا الضرب من ضروب التعليم وأهميته التي لا تقل عن التعليم الجامعي، وإدراك أصحاب المصانع والمشروعات الاستثمارية الضخمة وشركات التنقيب والملاحة والنقل والسياحة ضرورة استثمار الأموال والطاقات لإنشاء مدارس متخصصة لتخريج عمالة مدربة، ذلك فضلاً عن مؤسسات الدولة التي سوف تتخلص تماماً من قوائم البطالة وذلك لأنها تستثمر مخصصات ميزانيتها في التعليم في المجال الأهم والأصلح، فغمر سوق

العمل للأيدي العاملة الفنية المدربة هو الطريق الأصوب من إهدار ميزانية الدولة وأموال أفراد المجتمع في ميدان التعليم العام الذي لم يحقق الإثمار المأمول ولم يكفل كذلك العمل المناسب لخريجيه. أما الفائض من تلك الطاقات الفنية المدربة فسوف تجد مكان لها في السوق الدولية وذلك لأنها تجمع بين النجاح والنبوغ والعبقرية.

وإذا ما راجعنا المصطلحات السابقة انطلاقاً من هذه القراءة سوف تختفي تماماً الفروق بين معانيها ودلالاتها في الواقع.

الشباب والكراسي والبرنامج الرئاسي

منذ قرابة عامين وبالتحديد 16 / 9 / 2015 كتبت مقالاً بعنوان «أكاديمية لتربية الرأي العام القائد» وذلك على صفحات بوابة روز اليوسف، وجاء فيه أن إعداد النخب وصناعة العقول وتدريب القيادات من الأمور التي شغلت المخططون للأمم الناهضة، لذا حرص الرأي العام القائد على بناء المدارس كخطوة أولى لتخليص المجتمع من قيود الجهالة وسجن الأمية وتهيئة العقول لاستيعاب شتى المعارف للاستفادة منها في تدبير شئون المجتمع، ثم تشييد المنابر الثقافية والمننديات الأدبية التي عكفت بدورها على تشكيل المجالس العلمية والحلقات البحثية والصالونات الأدبية، وذلك لإعداد الطبقة الوسطى المستنيرة لتصبح حركة الوصل وحجر الزاوية بين السلطة الحاكمة والرأي العام التابع، ذلك فضلا عن دورها التوجيهي والتربوي لخرق ما نطلق عليه الروح الجمعي والذوق السائد وتوحيد الولاءات وتحديد الثوابت والمتغيرات في العادات والتقاليد والقيم والأخلاق والموروث والوافد.

نعم ذكرنا ذلك واستعرضنا تطور جهود الدولة وقادة الرأي من المصلحين لإعداد ظهير سياسي وطني من الشباب لقيادة المجتمع وذلك منذ برنامج محمد عبده في العقد الأخير من القرن التاسع عشر إلى أخريات العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، وذلك للتأكيد على أن البرنامج الرئاسي الذي أزمع السيسي تنفيذه - آن ذاك - من أعظم المشروعات الإصلاحية التي ترمي إلى

إعادة بناء الطبقة الوسطى التي أعيهاها التشتت وأقعدتها اليأس وحال الجهل والتطرف بينها والقيام بوظيفتها في إنهاض المجتمع. كما بينا أن الغرض الرئيسي من الإسراع لتفعيل هذا المشروع هو خلو الأحزاب المصرية من الكوادر التي يمكنها حمل المسؤولية والمشاركة الإيجابية في التخطيط والقيادة، الأمر الذي يضطره في معظم الأحيان إسناد الكثير من الأمور للمؤسسة العسكرية، وذلك ليس تحزباً أو المضي في ما يطلقون عليه عسكرة الدولة بل غيبة الكوادر أو إن شئت قل غيابها عن مسرح الأحداث أو بعدها عن المشهد السياسي والعمل العام، وأعتقد أن الواقع المعيش خير دليل على ما أزعـم.

وقد سعدت كثيراً ببدء مشروع السيسي تحت عنوان «البرنامج الرئاسي لتأهيل الشباب للقيادة» في 6 فبراير 2016 وقد تخرجت الدفعة الأولى منه في نوفمبر من نفس العام، بعد تثقيف المشاركين بالعديد من المعارف السياسية والإدارية والاجتماعية عقب الاستعانة ببيوت الخبرة الخاصة بإعداد الكوادر الشبابية في الداخل والخارج، وذلك في وضع المحتوى المعرفي والعلمي والتدريبي الذي استغرق ثمانية أشهر.

ولا ريب في أن البدايات مبشرة إلى حد كبير وقد تابعت ذلك من خلال ما كُتب وما شوهد من وقائع في الدورات واللقاءات التي كان السيد الرئيس أحرص ما يكون على حضورها للتداول مع الشباب حول قضايا الساعة. ولعل قلة المعلومات والبيانات عن مضمون المعارف التي وضعت في البرنامج هي التي أقعدتني عن نقد البنية المعرفية والمنهجية للبرنامج، أما ما كُتب عن مصير الخريجين هو الذي جعلني أشعر بأن هناك ازدواجية في إستراتيجية

البرنامج الرئاسي وعدم وضوح الغايات أو إن شئت قل تحديد المرامي منه، فبعض خريجي الدورة الأولى قد عادوا إلى وظائفهم وأعمالهم، والبعض الآخر عُيِّن في أجهزة الدولة (مساعدين للوزراء أو محافظين)، مع العلم بأن الصفحة الرئيسية الخاصة بالبرنامج أكدت على أن ليس من مهام هذا المشروع إيجاد فرص عمل للشباب وتوظيفهم، ولا تشكيل منظمة شبابية تكون بمثابة ظهير سياسي لينمو فيصبح حزبًا يدافع عن القيادة العسكرية للدولة.

واعتقد في ضوء المعلومات التي وقفت عليها يجب إعادة النظر في إستراتيجية المشروع لتحديد وجهته. هل يرمي إلى إعادة بناء الطبقة الوسطى على أسس حديثة تمكنها من محاربة الفساد وكل مظاهر التطرف في المجتمع، أو أن البرنامج يهدف إلى إعداد كوادر شبابية لإدارة شؤون الدولة والمشاركة الإيجابية في الحياة الحزبية والإشراف على المؤسسات الحكومية والجمعيات الأهلية وحل المشكلات والأزمات الحياتية للمجتمع.

و بموجب تحديد الهدف والغاية تتمكن الهيئة الرئاسية من وضع البرنامج المناسب، فثمانية أشهر من الدورات التدريبية لا يمكنها أن تصنع قيادة، كما أن معايير اجتياز هذه الدورات غير معلنة، هل هو النجاح على غرار الدورات التي تعقدها المؤسسات والهيئات الحكومية أم هو شيء آخر، وهل من ضمن البرنامج الذي يريد تخريج قيادات دورة تدريبية على التفكير الناقد واتخاذ القرار، الأمر الذي يمكن الطلاب من اجتياز الاختبار الرئيسي الذي يلزمهم بوضع تصورات لإدارة الأزمات وحل المشكلات المختلفة التي تعوق المجتمع عن تقدمه أم لا؛ ويتراءى لي ضرورة الفصل في البرنامج الرئاسي بين شعبتين أولهما تعتمد إلى تثقيف الشباب وإعادة بناء الطبقة الوسطى على أن

تتسع قاعدتها لتشمل كل المحافظات ويشيد في كل منها مقرًا لهذا الغرض، وذلك لاستيعاب 500 طالب في كل دورة بالشروط والقواعد السابقة؛ وثانيها تنصرف جهودها لإعداد القيادات وهي تحتاج بطبيعة الحال إلى مدة أكبر وبرنامج مغاير للشعبة الأولى، ولجان بحثية تعتمد إلى - وضع خطط لإدارة الأزمات، واستطلاع الرأي والتقصي لمد القيادات بنبض الشارع، والإعلام والإشراف على هيئة الاستعلامات ومحاربة الشائعات، والارتقاء بالذوق العام وذلك لإصلاح ما فسد في أجهزة التواصل الاجتماعي والأغاني والمسلسلات والمطبوعات.

وحسبي أن أكرر إن هذا المشروع الرئاسي سوف يساهم مساهمة فعالة في حل معظم مشكلاتنا وعلى رأسها قضية الولاء والانتماء وإعادة المجتمع إلى تصالحه وتماسكه والحد من ظاهرة التطرف والقضاء تدريجياً على ظاهرة العنف.

وإذا ما تم ذلك سوف نبارك للشباب لأنه اعتلى موقعه من الوظائف ونجح في احتلال موضعه على الكراسي دون واسطة ولا محسوبية بل بمقتضى اجتيازه الدورات والاختبارات في البرنامج الرئاسي.

الحياء في الدين والسياسة والفن

في العقيدة والأخلاق

أعتقد أن ليس هناك أقبح، وأشر، وأحط ثقافة من تلك التي لا يعرف أهلها فضيلة الحياء، ويجعلونها ديدنهم ودستور حياتهم وميثاق سلوكهم والقانون الضابط لأقوالهم وأفكارهم وإبدعاتهم. ولا أكون مبالغاً أو متشائماً عندما أقرر أن مثل هذه الثقافة لا يرجى منها خيراً ولا يؤمل من أفرادها النجاح والفلاح ولا ينتظر من مؤسساتها أدنى درجات الاستجابة لخطب الوعظ وترانيم التقوى وخطط الإصلاح وآليات محاربة الفساد والتطرف والعنف. والحياء الذي نفتقده وننشده لا يعني الخضوع والانصياع والطاعة العمياء لأوامر أو عادات وتقاليده ووثابت موروثه بحجة أنها الأيقونة المقدسة والقول الفصل والحكمة الخالدة التي خلفها لنا التراث العقدي والاجتماعي والسياسي. فإن ذلك نقيض المراد، فالحياء لا يمنع العالم العاقل والباحث المدقق من إعمال العقل في كل ما يتلقاه، أما تطاول الجاهل وبذاءة الأحقق وتمرد الهمجي فهو من الرذائل التي تناقض الحياء.

وإذا ما حاولنا الوقوف على مفهوم الحياء فسوف ندرك إن معنى اللفظة يعبر عن الخجل من القول أو السلوك السيئ، والاحتشام والوقار الذي يتوج السرائر النقية والطبائع الخيرة، وهو أصل العديد من المكارم والخصال

الحميدة مثل العفة والتسامح والورع، وهو مصاحب للنفس اللوامة التي تنأى بالفرد عن الشروع في ارتكاب المعاصي، وهو الصوت المكين الذي ينهى النفس الأمارة بالسوء عن الظهور في مظهر لا يستحسنه الشرع والعقل والذوق معًا. فالحياء والبذاء نقيدان لا يجتمعان في قول أو فعل أو مظهر.

ويميز أبو الهلال العسكري بين الخجل والحياء، فالأول هو أسف وندم عما كان، أما الثاني فهو مانع وراذع داخلي عن ارتكاب السوء قبل وقوعه. واختلف العلماء فيما بينهم حول طبيعة الحياء من حيث هو خلق فطري أو مكتسب، والمرجح عندهم أن الفطرة السليمة تعزف عن ارتكاب الشرور والعيوب، أما الحياء فيكتسب بالتربية والتوجيه وذلك لتخلية النفس من الوقاحة والخضوع للشهوات وتعويد الذوق على استحسان المكارم من الفضائل وبغض المكاره في القول والعمل.

وقد ورد مصطلح الاستحياء في القرآن ولم تخرج دلالاته الأخلاقية والمعرفية عما أوردنا، وما يؤكد أنه لا حياء ولا استحياء في القول بالحق ودفع الظلم والانتصار إلى العفة والذود عن الكرامة.

أما الحياء في الحديث الشريف فقد جاء معبراً عن أعظم الفضائل شأنًا ألا وهي فضيلة الإيمان بوجود الله الحي الذي لا يخفى عليه شيء؛ ومن ثم يكره عز وجل أن يرى عباده في مخبر أو مظهر لا حسن فيه ولا طاعة. لذا جعل النبي ﷺ الحياء والإيمان صنوين لا يفتقرين، وبين أن خلق الإسلام الحياء. ولا يأتي الحياء إلا بخير. وأوضح أن أعلى درجات الحياء هي الاستحياء من الله ولا يبلغها إلا من اتقى البارئ فيما يعقل ويشتهي، فيرغب عن هوى الدنيا حتى لا ينسى الموت والحساب واللقى.

والحياء عند الصوفية هو النور الجامع بين الإيمان واليقين، والهيبة والاحتشام، والحذر من الذم وترك المعاصي طواعية، واستحياء العبد في طلب نعمة من الله لا يستحقها، في سياق واحد. ويقسم جعفر الصادق الحياء إلى خمسة شعب (حياء ذنب، وتقصير، وكرامة، وحب، وهيبة). أما أبو الحسن الماوردي فقد جعل الحياء في ثلاثة أوجه الحياء من الله والناس والنفس، فمن لم يدركها لن يسلم من البذاء والقبح والشر. والحياء عند الغزالي هو الفزع من النقيصة. والحياء عند ابن عربي لا يتعارض مع طلب العلم والتأكد من بلوغ الحقيقة.

وعليه لا يمكننا تصور الإيمان والورع والتدين والوقوف على منبر الدعوى والجهاد للذود عن أصول العقيدة وارتداء عباءة العلماء والصالحين في النقد والتقويم، بمعزل عن فضيلة الحياء. والعجب كل العجب أن نجد في أيامنا هذه من يجلسون على أريكة العلم الشرعي ويأمرون بالمنكر، فيكفرون ويرمون الناس بالباطل ويسبون خصومهم ويحرضون على قتلهم ويفتون بالهوى ويجيزون ما حرم الله ويحللون ما نهى عنه.

ولسنا في حاجة - بطبيعة الحال - إلى ضرب الأمثلة أو الاستشهاد بواقعات، فما أكثر فتاوى الجهال وافتراءات المتأسلمين وإفك الخوارج المعاصرين من أرباب الجماعات وفحش من استباحوا قتل المسلمين واغتيال الأمنيين من الأغيار وسلب أموالهم وأعراضهم؛ كل ذلك دون حياء أو استحياء، بل يخرجون على الناس بوجه قبيحة وعيون متبجحة ويذكرون اسم الله، تارة باسم إحياء الخلافة وأخرى باسم الجهاد فشوهوا الدين واقتلعوا قيامه من جذورها؛ الأمر الذي أطاح تماماً بفضيلة الحياء التي جعلها الله ورسوله من

أصول الشرع. ناهيك عن المخادعين والمنافقين الذين تمسكوا بالقشور دون الباب فأطلقوا اللحية وارتدوا الخمار والنقاب وتوجوا بالعمائم وتزينوا بالسبح، وذلك ليسترون سوء مخبرهم وخبث نواياهم وقبح فعالهم والحق الدفين في صدورهم، وهم في ذلك كله يخشون الناس في الله ولم يستحوا في صلواتهم بين يدي البصير العليم من بذاءة مخبرهم ووقاحة معتقدهم.

وليس هناك أخطر على الأمة من تلك السفالة وذلك الانحطاط الذي أضحت ظاهرة لا يمكن إنكارها، وذلك إلى درجة أنه بات التدين والانضباط الخلقي والاحتشام في المظهر مرادف للإرهاب والخبث والتطرف العقدي والخيانة والعنف؛ وقد انعكس ذلك بطبيعة الحال على الخطاب الدعوي الإسلامي، ومد الطاعنين في الدين - في الوقت نفسه - والمشككين في سلامة العقيدة والملاحدة بأدلة وبراهين، لا سبيل لدفعها إلا بإحياء فضيلة الحياء لثقافتنا ثانية. وقد صدق عليه السلام بقوله «إذا لم تستح فافعل ما شئت»، وللحديث تأويلين ذكرهما الماوردي (972 - 1058م) في كتابه أدب الدنيا والدين: أولهما يعني أن ضياع الحياء والعزوف عنه تبجحاً وعتاً وتطاولاً واجترأ يضيع أصول العقيدة وخلق الدين، فلا يشفع التمسك بالفروع ضياع الأصول وجحد الثوابت؛ أما التأويل الثاني فهو يفسر على الإباحة من قبل الذين جُبلوا على الحياء - ورعاً وطمعاً في الشفاعة التي يُحرم منها من غفل عن معاتبة الله لعباده - وربوا أبناءهم على الاستحياء، فكل الأمور حسنة ما دامت لا تخدش الحياء ولا تتعلق بالبذاء، وذلك لأن الحياء هو الرادع النفسي والمانع الداخلي للقيام بأي أمر يناهض الأدب ويعادي الذوق الجميل. ولا ريب في أن الدالتين مقبولتان إذا ما أعملنا العقل فيهما ومن ثم لا سبيل لنا إلا تفعيلهما في سرائرنا وحياتنا.

حياء الراعي واستحياء الرعية في التربية والسياسة

اتفق الأصوليون والفلاسفة على عدم الفصل في الإسلام بين النظر والعمل وأن الحق لا يضاد الحق، ومن ثم لا يجوز تناقض التعاليم الشرعية مع بعضها؛ وعليه فالفصل بين الأخلاق والسياسة لا يجيزه إلا من عجز عن فهم صحيح المنقول ولم يفتن إلى المقاصد الشرعية وما تحمله من قيم أخلاقية.

فإذا ما انتقلنا إلى ميدان السياسة بشقيها (إدارة البيت المسلم بالدستور التربوي، وتدبير شئون الحكم وتسيير أمور الدولة بالسياسة الشرعية)، فسوف نقف بوضوح على ما ورد في كتابات الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة بداية من ابن المقفع إلى ابن تيمية، التي تقطع بأصالة الروابط النقلية والعقلية تلك التي تجمع بين القيم الأخلاقية والمبادئ السياسية بدربيتها.

وعلى رأس هذه القيم فضيلة الحياء، فجعلت الرجل يستحي من أبويه فلا يغضبهما ويتفانى في خدمتهما، ويستحي من زوجته فيمسكها ويسرحها بمعروف وإحسان، ويعاشرها بالحب والإخلاص والرفق واللين، وينشئ أولاده على طاعة الله واجتناب المعاصي، وتؤجر الزوجة الصالحة على رعايتها لزوجها وأولادها. وتبدو فضيلة الحياء في تجنب الأبوين الظهور أمام أولادهما في مظهر أو مخبر يمكن وصفه بالبذاءة والقبح، وتشجيعهم في الوقت نفسه على الشجاعة في قول الحق والشهادة به والانتصار له وطلب العلم والالتزام بالحياء في المخاطبة والرجاء والدعاء وعند الإقرار بالذنوب؛ ناهيك عن الاستحياء في الأخلاقيات العامة مثل احترام الكبير، والتحشم في

المظهر، وعدم الرقاعة والخلاعة والتبجح في الحديث، ومراعاة آداب النقاش والحوار والطلب والتقويم.

أما في أمور إدارة الدولة وشئون الحكم فنجد الحياء على رأس الخصال الأخلاقية التي يجب أن يتحلى بها الحاكم والرعية، إذ يجب على الحاكم أن يستحي من الله ويخشاه في الناس - وقد أكد على ذلك جل فلاسفة السياسة في المشرق والمغرب - ، فيقيم العدل بينهم ويكرم ضعيفهم وفقيرهم ويعمل لما فيه صالحهم ويدفع عنهم كل أشكال الشرور والمضار ويحسن مخاطبتهم فيتجنب الكذب والخداع والغش والرياء والنفاق والمبالاة حتى لا يصيب معيته بالتجبر والتبجح ويضيع هيئته فيهم. ولا يستحي الحاكم من مصارحة الرعية بالأزمات والمخاطر التي تحيط بهم وذلك ليعينوه على التغلب عليها ولا يجبن عن معاقبة المتجبرين والفاستدين ولا الغزاة المعتدين، الأمر الذي ينمي روح الانتماء والولاء والشعور بالطمأنينة والثقة في نفوس الرعية في حاكمها وقائدها. أما الحياء الذي يجب أن يتسم به سلوك الرعية هو الابتعاد عن كل صور الرذيلة والقبح في القول والسلوك فيقدم التسامح على العنف في معاملاتهم وتغليب المصلحة العامة على منافعهم الشخصية والابتعاد كل البعد عن الانتهازية والجشع وخيانة الأمانة والفساد وبذل كل الجهد في خدمة المجتمع والعمل على تماسكه وتجنب الفعال التي تسيء للناس أو تبدد أمنهم أو تشجع وقوع الجرائم من سلب ونهب وسطو واغتصاب وغير ذلك من الشرور والجنايات التي تتناقض بطبيعة الحال مع الحياء. أما الاستحياء من الحاكم فيبدو في صدق أهل الدربة والدراية والعلم، في النصح إليه وتبصيره بما خفي عليه من مظالم وحاجيات ومصالح ومنافع قد غفل عنها وولاته، وعدم التبجح في مخاطبته أو رميه بما ليس فيه وشتمه أو

القدح في نسبه أو الحط من شأنه وقدره أو وصفه بالجور أو الاستبداد كيدا وحقدا وخصومة وكره. وعلى النقيض من ذلك لا يجوز للرعية منافقة الحاكم ومداهنته أو تزيين المعاصي له وتسهيل الجرائم أمامه، فإن مثل ذلك يتعارض مع الحياء بمعنى قول الحق وعدم الخجل من مجابهة الظالم بظلمه. فالحياء في الجرأة وليس الاجترار وفي المجاهرة بالحق وليس في الشتم والسباب والكذب والافتراء وهو كذلك في الدفاع عن حرية الأنا الواعية وليس في تبجح الجاهلين ولا إباحية الفوضويين والهمجيين. وبالجملة فغيبية الحياء في التربية والسياسة يؤدي حتما إلى الفساد بكل أشكاله والجور بكل دروبه والسفالة والوضاعة بكل مسالكها، وليس هناك أصدق من المرايا التي تعكس ثقافتنا التي نعيشها من تفكك أسري وغيبية البر والإحسان والاحتشام والاحترام والأدب واللياقة والصدق والصراحة والتضامن والتعاون والعفة والخجل والنخوة، فكل هذه الفضائل لا نبصرها ولا ندركها في سياستنا التربوية ولا مؤسسات الإدارة والحكم.

وحسبنا أن نعيد بعض الأسئلة التي أثارها الأمير شكيب أرسلان في كتابه لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟، والشيخ أبو الحسن الندوي ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين!

ونقول ردًا على ما جاء في الكتابين إن عدم قدرتنا على الفصل بين الثوابت والمشخصات والمبادئ التي لا غنى عنها من جهة، وتلك العادات التي تتغير وتتبدل والآليات التي تتطور بمقتضى العلم والمعرفة وحاجيات الواقع من جهة أخرى، هو علة تخلفنا وتقدم الأغيار، وعندما توهمنا أن النقد العلمي والتجديد والتحديث اجترار على الموروث واستحيينا تحرير أفكارنا من قيد

التقليد، خالفنا أصول المدنية التي وضعناها وارتقيننا بالحفاظ عليها في الماضي. بينما أدرك الغرب أن ما يقطع بصحته العلم وتؤكدته التجربة وتبرهن عليه الممارسة يجب تفعيله وإن خالف تراث الأجداد وحوته الكتب المقدسة؛ والعجب كل العجب أننا هدمنا الثوابت وكفرنا بالمشخصات اعتقاداً منا بأن ذلك الصنيع هو بوابة المدنية.

نعم خسر العالم بانحطاطنا وذلك لأننا كنا نمثل ضمير الإنسانية يوم كان الحياء هو الدستور الذي يحكم أخلاقياتنا فكنا نحسن لأنفسنا وللأغيار معاً، وعندما نجح الغرب في تبديل ذلك الدستور ونزع من معظمنا فضيلة الاستحياء، قذف بنا إلى مستنقع الهمجية والبربرية والوحشية وكان من الطبيعي أن يحصد بعض ما غرس فأضحى ذلك الوحش المهدد الأول لاستقرار العالم والمحطم الأخطر لأسوار الأمن والأمان.

أقولها واثقاً أن سياستنا في تربية أبنائنا وفي حكم وتسيير أمور أوطاننا بمعزل عن الحياء هو الذي أوصلنا إلى ما نحن فيه اليوم. ألم نبضع جيف المدنية وطحنها وخبزناها وأطعمناها لأبنائنا فمرضوا وتقيحت أخلاقهم! فماتت فيهم الكرامة والنخوة والقناعة والعفة وعشرات الفضائل التي كان الحياء يفيض بها في حياتنا الأسرية والاجتماعية. ألم يغتسل أبنائنا بأوحال أمريكا وملوثات أوروبا فباتت قيمهم مستمدة من المظاهر البراقة والشعارات الرنانة والأفكار الشاذة! طمعاً في إدراك الحرية والانعताق من سلطة الآباء والقيم الشرقية والعادات والتقاليد التي تشكل الهوية، وغفلوا جميعاً أن الصين واليابان وكوريا والهند لم يفرطوا في آدابهم ولم تتأثر عوائدهم بثقافة الأغيار إلا بالقدر الذي يغذيها وينميها ففوموا الخرافة

بالعلم وحاربوا التقليد بالنقد. ألم نصلب الحياء يوم استبدلنا هويته الفاضلة واعتنقنا عوضاً عنها الرياء، والمداهنة، والسكوت على الظلم، والصبر على الاستبداد، والاستسلام لقوى الفساد، والخضوع للمطامع والرغبات؛ فأصبح فينا الراعي الخائن لرسالته، والديوث الذي لا يغار على عرضه ومعيته، والمرأة الفاجرة، والبنات المتبجحة، والشباب البذيء الذي اغتر بأوهام عالمه الافتراضي، فملأ عقله وحشر بطنه بمئات الأطعمة والأشربة المسرطنة اعتقاداً منه لأنها هرمونات القوة والنبوغ والعبقريّة.

نعم ونعم حطمنا بأيدينا ميزان القيم ومعيار الفضائل فعجزنا عن التمييز بين الحياء والبذاء، والاحترام والخنوع، والطاعة والخضوع، والورع والاستسلام، وخلطنا الحلال بالحرام فاعتدينا على المحارم وحرفنا النصوص وبدلنا الفضائل. ولا أكون واعظاً عندما أقرر أن صلاحنا في إعادة الحياء ملكاً متوجّاً بحكم أخلاقنا وحماية أذواقنا وموجهّاً لسلوكنا.

الحياء في الفن وحرية الإبداع

بين الالتزام والالتزام

لعل أشهر القضايا الفلسفية - التي ناقشت ما ينبغي على الفنان والمبدع مراعاته في أعماله، إلزاماً وانتصاراً لتعاليم مقدسة أو أعراف وتقاليد اجتماعية سائدة، وكذا ما يجب الالتزام به من آداب وقيم تتبع من داخله فتصبح برهاناً على صدق إبداعه وجمال مقصده، وتبيت جزءاً منه فتحمل قناعاته وحرية في التعبير - هي قضية العلاقة بين الأخلاق والفن، وقضية الفن للفن أو الفن للمجتمع، وقضية حرية الأنا المبدعة وسلطة الواقع المعيش.

وقد حرص أفلاطون في برنامجه التربوي على ربط ما يوصف بالجمال وما يُدرج في الأعمال الإبداعية بالفضائل الأخلاقية العليا والمبادئ السامية التي تعمل على ترقية الأذواق وتنقية الأنفس من الشهوات والبذاءات، تلك التي تحول بين الفنان والفلسفة الحقّة وإدراك عالم المثل الشاغل بالكمالات.

وقد نحى جل متكلمي وفلاسفة المسيحية والإسلام عين المنحى فكان لهم موقف محافظ إلى حد كبير من معظم الفنون مخافة منهم على أصول عقيدتهم وآدابهم.

فيحدثنا الكتاب المقدس أن أي عمل فني - من شعر وتصوير ونحت ونقش ورسم وموسيقى وغناء - لا يمكن وصفه بالجميل إلا إذا كان مقصده لا يخدش الحياء ولا ينتمي إلى البذاءة، فالرقص إذا كان طقسًا يعبر عن فضيلة الشكر لله أو ابتهاجًا بعيد فهو محمود، أما إذا كان مثيرًا للشهوات الجسدية أو طقسًا لمعبود دون الرب فلا يمكن اعتباره فناً أو إبداعاً لأنه مناقض لطبيعة الله. وتتفق المجامع الكنسية على أن الرقص الماجن من الأفعال المشينة التي لا ينبغي على المسيحي القيام بها لأن الشيطان يباركها، قد وضح ذلك امبرواز وأغسطين ويوحنا ذهبي الفم؛ بينما نزع توما الإكويني إلى أن الفنون بعامة والرقص بخاصة لا يُذم في ذاته بل يُحكم عليه بمآلاته وأثره على السلوك فإذا كان الفن يعبر عن ابتهاج النفس فلا إثم فيه. وصفوة القول أن الكتاب المقدس يُحرم تمامًا كل الفنون التي لا حياء فيها ويبيح كل عمل إبداعي يعود بالخير والنفع على الفرد والمجتمع، ومن ثم فهو ينظر إلى العري والمشاهد الجنسية وأفلام البورنو والموسيقى الماجنة والأشعار الخادشة للحياء والقصص والروايات المحرّضة على العنف بكل أشكاله على أنها من البذاءات المحرمة.

ولم يختلف موقف فلاسفة الإسلام عما انتهى إليه الفكر المسيحي، إذ ذهب الجاحظ وابن سينا والغزالي وأبو حيان التوحيدي والماوردي وابن حزم والشوكاني إلى الربط بين الحسن والجميل. ولما كان الحياء من المحاسن فإن كل ما يناقضه ينضوي تحت القبيح والبذيء. ولقد اجتهد الفقهاء لتحديد موقف الشريعة الإسلامية من الفنون فالتزم بعضهم بحرفية النصوص دون النظر لمقاصدها وعللها ومآلاتها، بينما نظر البعض الآخر إلى المقدس بمنهج عقلي تأويلي فبينوا أن الأصل في الأشياء الإباحة وأن التحريم لا يقع إلا بنص قطعي الثبوت وقطعي الدلالة. وعليه يجب النظر إلى الفنون بميزان النفع والضرر في ضوء القيم الرئيسية والمبادئ الراسخة التي حث عليها الدين، ومن ثم فلا تحريم للفنون في ذاتها بل الحكم يقع على الصورة والهيئة التي تبدو فيها ثم المقصد والأثر والمآل، فلا كراهة في نظم الشعر إلا ما كان منه يחדش الحياء ويفضح العورات ويمدح المحرم ويثير الشهوات ويدفع إلى المعاصي والجنايات أو يلهي عن أداء الفرائض، ولا عيب في الاستماع للإذاعة ومشاهدة التلفزيون لأن منافعها أكثر من ضررها وفي مقدور الإنسان اجتناب الاستماع أو رؤية ما يفسد ذوقه أو يחדش حياءه مما تقدمه من أعمال، ولا جناح على الغناء وعزف الموسيقى والرقص التعبيري المحتشم؛ أما إذا اقترنت هذه الفنون بما نهى الله عنه مثل شرب الخمر أو العري أو فضح المحاسن الجسدية أو المحرض على الشر فإن مثل هذه الألوان محرمة بالقطع. وما يصدق على الموسيقى والغناء يصدق على التصوير بكل أشكاله إلا ما دعا إلى الشرك أو عبودية غير الله أو ما تعمد فساد الأذواق وانحطاط الإحساس وتدني المشاعر.

وخلاصة القول أن كل فن وإبداع لا تناقض صورته الحياء، ولا يحرض

مضمونه على المعصية، ولا يدفع الفرد والمجتمع إلى التبذل والبذاءة واللغو والخلاعة، ويهبط به إلى الوضاعة والحقارة، ويزين له اللغو والسفسطة والسخافة فهو مباح، وقد أكد هذا الرأي من الفقهاء المعاصرين عبدالممتعال الصعيدي ومحمد الغزالي وعلي عزت بيكوفيتش ويوسف القرضاوي (قبل عثرته).

وإذا ما انتقلنا إلى الفكر الأوروبي في العصر الحديث سوف نجد عصبه من الكتاب والفنانين يرفعون شعار علمانية الفن، منتصرين بذلك إلى حرية الإبداع من جهة ورفض الإلزام في كل صوره من جهة ثانية والنظر للعمل الفني على إنه موضوع مستقل بذاته وأن الجمال أقرب إلى العلم منه إلى النزعات والاتجاهات الفلسفية والاجتماعية والدينية من جهة ثالثة؛ وأضحى الالتزام الذي يعبر عن قناعة المبدع هو المعيار الأوحده لصدق العمل الفني. ثم جاء كانط ليؤكد استقلالية علم الجمال عن أي سلطة خارجية عن الشكل أو المضمون؛ ومع بدايات القرن التاسع عشر ظهر مصطلح آخر هو الفن للفن على يد يوهان جوته وأوسكار وايلد ثم ت. س. إليوت، وكان يرمي أيضًا إلى التخلص من الإلزام الاجتماعي والعقدي والأخلاقي، وبَيَّن أنصار هذا المصطلح أن الأدب والفن غاية في ذاتهما وليس وسيلة للتعبير عن الأحاسيس والمشاعر أو آلية لإصلاح المجتمع. أما «جورجي بليخانوف» فقد رفض نظرية الفن للفن من أساسها مؤكداً أن أنصارها أرادوا عزل القيمة الجمالية عن الفن، فلم ينتجوا إلا رؤى شاذة وتصورات متطرفة لا تقوى على الوجود، وقد نحى نحو كل النقاد الاشتراكيين والماركسيين من أمثال «سان سيمون» و«لامارتين» و«هوجو» الذين بينوا أن كل أدب وفن لا يأخذ في اعتباره نواحي الكمال والنصح بالأخلاق والمثل الأعلى والمصلحة العامة،

بالاختصار هو أدب مريض يولد ميتاً؛ فقد ربطوا بين علم الجمال والوعي الاجتماعي ونظروا للفن على إنه يحمل بين طياته رسالة نقدية وإصلاحية وثرورية ترمي إلى إسعاد المجتمع، وكيف لا؟ فالفن هو مرآته التي تعكس همومه ومشكلاته وتدفعه إلى تحقيق آماله وطموحاته. وأضاف جيلبرت موراي أنه يجب على الفن الاضطلاع بوظيفة اجتماعية وسياسية وأخلاقية ترمي إلى تقدمه ومنفعته. أما سارتر ففرض الفصل بين الجمال الفني والقيمة وأكد في الوقت نفسه مع «ألبر كامي» جدلية العلاقة بين العمل الفني والمجتمع بكل ما فيه من حيث التأثير والتأثر. وأوضح جورج جادامير أنه من العسير فهم أي عمل فني وتحليل مقاصده وفك رموزه بمنأى عن الثقافة التي لفظته. وقد أكد جل هؤلاء أن انحيازهم لنظرية الفن للمجتمع وإعلائهم لقيمة الإلزام الخلقى لا يعني أبداً استحالة الفنانين والمبدعين إلى آليات لخدمة المجتمع أو الترويج للسائد من الأفكار والقيم والتنازل عن قناعتهم والتضحية بحريتهم في الإبداع من أجل صوت الجماهير، بل على العكس من ذلك تماماً إذ جعلوا التزام الفنان والأديب والمبدع ضمير عصره والمدافع الأول عن صوالح أمته ومشخصاتها وهو أيضاً الحامي للقيم الإنسانية بمنأى عن التعصب الملى والعرقى، أي أن القيمة الجمالية لا تخضع لسلطة أخرى بقدر إعانتها وتضامنها مع المبادئ والقيم الخيرة التي تعمل لصالح الإنسانية من جهة والارتقاء بالأذواق والمشاعر من جهة أخرى.

ووسط هذا الزخم النقدي والتناظر الحاد بين أنصار الفن للفن، والفن للمجتمع، طرح النقاد قضية جديدة ترمي إلى فصل علم الجمال عن كل ما هو ثابت، وذلك بحجة أن عين الفنان المبدع تتغير من ثقافة إلى أخرى ومن عصر إلى عصر في إدراكها للجمال ويتبع ذلك شعور المتذوق والناقد

أيضاً؛ وعليه فلا يمكنهم ربط الجميل بالمقدس والجليل، لأن مثل ذلك الربط ضد سنة الكون في التطور وتحولات الواقع وحرية المبدع ومن ثم لا يرى أنصار هذا الاتجاه وعلى رأسهم «إمبرتو إيكو» أي غضاضة في وصف القبيح بالجميل والشر بالخير تبعاً لقاعدة النسبية في تقييم الأشياء (وفي الماضي كان الرومان يتلذذون برؤية الوحوش الضارية وهي تلتهم المسيحيين الأوائل ولم ينظروا إلى هذا الفعل العنيف الوحشي على أنه جريمة أو شر أو قبح، وكذا مقاييس الوسامة والرشاقة فهي تختلف من ثقافة إلى أخرى) ومن هذا السبيل يمكن النظر إلى الأعمال الفنية المختلفة بنظرة محايدة من حيث قيمتها الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، ثم تقييمها بمقتضى الانطباعات الشخصية وأحاسيس وشعور الفنان المبدع الذي لا يُسأل في العمل الفني سوى عن صدق التزامه وعمق إبداعه. وقد ترتب على ذلك ذيوع ما نطلق عليه شعار حرية الإبداع.

فن بلا حياء وحرية بلا أخلاق

إن أوجه الاعتراض على سلطة الإلزام الخلقي تجاه الفن لم تقابل بترحاب، ليس من قبل المحافظين من رجالات الدين وعلماءه فحسب، بل من القائمين على التربية والتعليم وعلماء النفس والاجتماع والنقاد المعنيين بدراسة الأعمال الفنية أيضاً. وحجتهم في ذلك أن الحرية التي ينشدها المبدعون ليست مطلقة شأنها في ذلك شأن سائر أشكال الحريات التي تمارس على أرض الواقع، وإذا كان نقيض الحرية هو الكبت والقمع وسجن الأفكار وفرض القيود على الملكات فإن خطر الفوضى أعظم بكثير على ذوق الفرد وسلامة المجتمعات وبنية الثقافات ومشخصاتها؛ وإذا كان الالتزام الخلقي يجب

أن ينبع من داخل الفنان المبدع، فلما لا يكون هذا الالتزام محاط بضوابط أخلاقية نابعة من وعي الفنان ولا تتعارض في الوقت نفسه مع حريته، فطالما أكد «هايدجر» على أن حرية الفن لا تستقيم بمعزل عن الوعي. وقد ذهب التربويون وفلاسفة الأخلاق المعاصرون إلى إنه يجب التمييز بين الفنون الراقية التي تستحق الوصف بالجمال من جهة، والصنعة الفنية التي لا تعبأ بأثر ما تنتجه من أعمال على الذوق العام والأعراف السائدة من جهة أخرى، مبينين أن أفلام العري^(*) والقصص والمسرحيات التي تجترئ على

(*) تعد مجلة «بلاي بوي» الأمريكية التي ظهرت عام 1953 أشهر المجلات الإباحية وقد صارت على نهجها مجلة الشبكة اللبنانية التي صدرت عام 1965 وأخيرا مجلة جسد التي صدرت عام 2008. وإذا ما انتقلنا إلى الروايات الإباحية فسوف نجد جذورا لها في الحضارات الشرقية القديمة ولاسيما في الثقافة الهندية حيث كتاب الكاما سوترام للفيلسوف الهندي فاتسيانا والأساطير والملاحم اليونانية وعلى رأسها الإلياذة، أما في العصر الحديث فقد ظلت الأعمال الروائية خالية من القصص الجنسي الصريح في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وفي العقد الأول من القرن التاسع عشر بدأت المشاهد الجنسية الصريحة تشغل حيزا في الأدب الروائي الغربي على استحياء أما في الرواية العربية فلم يكن للإباحية أي أثر في الأدب الروائي إلا مع مطلع القرن العشرين ولم يكن سوى إيماءات وإشارات موظفة للخدمة الدرامية. أما باقورة الأفلام الإباحية الغربية كانت عام 1924 بأمريكا وكانت تتداول في الخفاء وقد ازدهرت عام 1960 في الثقافة الغربية غير أنها كانت مجرمة ثم ذاعت في شتى الثقافات عام 1972 وفي مطلع الثمانينات بدأ توزيع أشرطة الفيديو الإباحية على نطاق واسع واكتسبت وضعًا قانونيًا لا يمكن معه ملاحقتها إذا التزمت بشروط معينة، وتتصدر الولايات المتحدة الأمريكية قائمة منتجي الأفلام الإباحية بنسبة 89% ثم ألمانيا. وقد بلغ عدد الأفلام الإباحية في مطلع القرن الحالي 11000 فيلم سنويا. أما الأفلام العربية الإباحية التي تحوي مشاهد جنسية فقد ظهرت عام 1927 بفيلم قبله في الصحراء ثم فيلم مأساة الحياة عام 1929 وقد صُودر ومُنِع ثم فيلم أولاد الذوات عام 1932 وفيلم=

الأديان ومشخصات الهوية القومية وتهزأ من الأبطال والقادة والشخصيات التي احتلت في الوجدان الجمعي مكاناً راقياً وتستخدم ألفاظ القذح والشتم في تعليقاتها النقدية ورسوماتها الكاريكاتيرية، لا يمكن وصفها بأنها فنون جميلة، فالبذاءة والقبح والتدني وغيرها من الرذائل التي يعتمد بعض الاحترافيين إبرازها في أشكال فنية براقة ومضامين تناقش قضايا ساخنة بمنحى شاذ، لا يمكن وصفها بأنها إبداعات فنية راقية؛ فما القيمة التي يحملها الرقص الذي يعتمد القائمون به في إبراز مفاتن المرأة ليشير الشهوات والغرائز، وما فائدة الخوض في تفاصيل ما يحدث على المخادع في الأغاني والأعمال الروائية، وما الفائدة من تعظيم مكانة البلطجية والأشرار والمفسدين في

= أنشودة الفؤاد ورغم ذلك كله كانت معظم هذه المشاهد الإباحية موظفة لخدمة الفضائل وذم الرذائل المتمثلة في الدعارة أو العشق غير العفيف. أما المواقع الإباحية على شبكة الانترنت فقد ظهرت في العقد الأخير من القرن العشرين وازدهرت في شتى أنحاء العالم في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين ولا يوجد لهذه المواقع على كثرتها ضابط أو جهة رقابية تحجبها إلا جهود كل دولة على حدى ومن أشهر الدول التي قامت بحجب المواقع الإباحية الصين وكوريا الشمالية وإيران والسعودية. وتشير التقارير المعاصرة أن أكثر مشاهدي الأفلام الإباحية على شبكة الإنترنت من العرب، وتحتل الإمارات ومصر والكويت وقطر والبحرين والمغرب والسعودية المراكز المتقدمة في عدد المشاهدين. أما الأفلام الإباحية في الثقافة العربية فقد ظهرت عام 1997 على يد بعض السياح الروس ثم شرع العديد من الشباب في مصر في تصوير وإنتاج المشاهد الجنسية مستعينين بالفتيات الريفيات والممثلات الأجنبية المحترفات وذلك في أماكن سرية نظراً لأن مثل هذه الصناعة مجرمة. والجدير بالإشارة أن هناك أفلام مترجمة وأخرى ناطقة بالعربية تختص بإنتاج الأفلام الإباحية للمحجبات والمنتقبات والمحارم والراهبات والشواذ من الجنسين قد راجت على نطاق واسع في الفترة الأخيرة.

الأعمال السينمائية والمسرحية والتمثيلية بالإضافة إلى تئیس المتلقي من معالجة المشكلة أو إصلاح ما فسد أو تغلب الشر على الخير، بحجة تجسيد الواقع والتعبير عنه والتحريض على الثورة لتغييره متجاهلين الأثر السلبي الذي يقع على النشء والإحباط الذي يثير المشاهد وتفشي ظاهرة العنف بين المقلدين من الشباب.

وقد حظر أفلاطون، وجان جاك روسو، والناقد الفرنسي فردناند بروندير (1849 - 1906م) من تجاهل أثر الأعمال الفنية على الفرد والمجتمع والانتصار إلى التذوق الفردي والرؤى الخاصة، الأمر الذي دفعهم إلى تقييم الأعمال الأدبية والقيم التي تحملها المنتجات الفنية والصور الإبداعية من زاويتين، أولهما مفهوم الجميل باعتباره جنس تتولد عنه العديد من الأنواع التي تحمل خصائصه الرئيسة، وثانيهما الأثر الذي تخلفه تلك الأعمال على المتلقي. ويضيف الأخير أن المحاسن لا تتضح أو تفسر إلا بأضدادها وعليه يمكن أن تنطوي الفنون ذاتها على ما يمكن وصفه بالبذاءة، غير أن عين الفنان المبدع تلقي الضوء على هذه البذاءات أو إن شئت تلك الملوثات لفضح حقيقتها وليس لهدف قيم أخلاقية بعينها وعلى ذلك فينبغي علينا الفصل في ميدان النقد بين المبادئ الأخلاقية وانطباع علماء الأخلاق والتربية تجاه الأعمال الفنية. ويضيف معظم الواقعيين أن الفنون ليس في إمكانها تجاهل القبح أو الشرور لأنها موجودة في الواقع ومن ثم يجب الحديث عنها، فالأصوب القول بأنه لا ينبغي على الفنون التحريض على تلك الملوثات أو هاتيك الرذائل وذلك بعد التأكد من أثرها السلبي على الفرد والمجتمع، مثل السرقة أو القتل أو الخيانات الزوجية أو الكذب والاحتيال؛ فإذا كان المتلقي يستمتع بجمال جسد المرأة والقبلة التي تعبر عن الدفء العاطفي، فلا ينبغي على الفنان

المبدع الانصراف إلى تصوير العري والتمادي في فضح ما سوف يحدث بعد القُبلة ولاسيما في أفلام البورنو والإسقاطات التي تحملها، وذلك لأنه ينتقل من التعبير عن القيمة إلى الوصف المحسوس الذي لا غرض منه سوى الإثارة. غير أن بعض النقاد ينزع إلى أن الفن ليس تابعًا أو خادماً للأخلاق أو مسئولاً عن تربية المجتمع أو ترسيخ المعتقدات الدينية، فالفنان ليس مسئولاً إذا ما أحب أو تأثر المتلقي بصورة الشيطان أو أعجبت الفتيات بسلوك الغانيات أو افتتن الشباب بصور المغامرين وأبطال الروايات ومعاركهم الدامية. فإن المحاذير التي ينادي بها الأخلاقيون تريد أن تحول الفنان إلى واعظ من فوق منبر الفضيلة. ويذهب التطبيقيون إلى أن الالتزام الخلقي الذي يدين به المبدع لا يكفي ليصبح هو المعيار الأوحى للحكم على تلك الأعمال التي ينتجها ثم يعرضها ويسوقها ويبيعها للجمهور، فهناك شروط للصلاحيّة يجب على المبدع الانصياع لها لكي يسمح له المجتمع لنشرها أو إذاعاتها حتى لا يفسد المجتمع من جراء تعاطيه ملوثات الذوق. فمن غير المعقول السماح لانتشار الأعمال التي تروج للأفكار الهدامة مثل (العنصرية والأناية والاستبداد والإباحية والصراع والتشاؤم والتواكل والاغتراب والانتحار وازدراء الأديان وجحد المشخصات). ولكل مجتمع الحق في معايير للصلاحيّة حفاظاً على أمان المجتمع والذوق العام معاً. فإذا كان «بقراط» قد وضع قدرة إبعاد الضرر ومحاربة المرض من أوائل المهام والمؤهلات التي لا غنى عنها لمن يرغب ممارسة مهنة الطب وعلاج المرضى، فإننا لا ينبغي علينا استنكار الدعوات التي تنادي بمنع المبدعين من إنتاج معاول لهدم قيم المجتمع أو وضع السموم في الخبز وخلط الهروين بلبن الأطفال باسم الحرية. فإذا كنا نعتبر التعليم مهنة لها آداب وصلاحيات وأخلاقيات، فكيف ننظر إلى الفن بعين مغيرة،

مع أن الأعمال الفنية لها نفس الأثر - أو يزيد - عن تلك الدروس والمهارات التي تقدم في دور العلم.

وعندي أن المشكلة سوف تظل قائمة بين المعايير الإلزامية التي يفرضها المجتمع على الفنانين والمبدعين من جهة، وقناعات المبدع التي يلتزم بها في أعماله التي تعبر عن حريته واستقلاليتيه من جهة أخرى. وأعتقد أن الحل يكمن في أمرين: أولهما التفرقة بين المبدع الحقيقي والمُدعي الحرفي أو المقلد، فالحرية ليست هبة أو منحة تُمنح وتُمنع بل هي حق لا ينادي به إلا الوعاة الأيقاظ، وثانيهما تعدد مستويات الخطاب بالقدر الذي يجعل الأفكار الجانحة الناقدة للمألوف، والرؤى الثورية الداعية للتغيير، والآراء الإصلاحية الساعية للتقويم، أقرب إلى اللغة الرمزية ليستقبلها المثقف الواعي القادر على التمييز بين الدلالة والرمز والمعنى والمقصد. وبذلك تتحقق الغاية من الخطاب الإبداعي المتجسد في العمل الفني، ويتجنب المبدعون بذلك شبهة الإجتراء ونقد الثوابت والمشخصات التي تدين بها الثقافة السائدة والعقل الجمعي.

أما الأعمال الفاسدة التي لا يصدق على مضمونها أو شكلها صفة الجمال أو الفن، فينبغي القضاء عليها شأن الملوثات والنفايات والأجنة المشوهة والجراثيم الضارة والأوبئة المهلكة.

وأخيرا لم يتبقى لنا سوى مناقشة علة وجود أعمال فنية بلا حياة وحرية بلا أخلاق؟ أعتقد إن علة ظهور مثل ذلك الفصام يرجع في المقام الأول إلى عدم وجود النظام وسيادة التناقضات والاضرابات في شتى نواحي الحياة، أي في بنية الثقافة، فإذا كان الانسجام والانتظام هما اللذان يميزان الفن عن

غيره فإنهما أيضا علة وجود الجميل وفي غيابهما يتفشى القبح ويختفي الحياء. وفي ثقافتنا العربية المعاصرة خير مثال على ذلك؛ فقد عانى المجتمع العربي من ثنائيات حالت بينه وبين الشعور بالانسجام والانتظام (الامكانيات والطموحات، الواقع والوهم) وذلك في ظل تزايد الفروق الطبقية وانسحاق الطبقة الوسطى وغيبة المنابر الثقافية وتصارع المتطرفين وغيبة الوعي والشعور الجمعي وفساد الأذواق وانحطاط القيم؛ ذلك بالإضافة إلى المخططات الغربية التي ما زالت تسعى إلى إفساد المجتمع العربي وثقافته بالقدر الذي لا يمكنها من النهوض ثانية.

ولا أشك في إن هذا الرأي لا يروق للكثيرين الذين يرفضون نظرية المؤامرة ويتهمون على الدعوة لإحياء النفيس من مشخصاتنا وعوائدنا، ولا يسعني إلا أن أسوق إليهم هذه الحقائق؛ أن الكتابات الشاذة والرؤى الجانحة والأعمال الفنية الإباحية هي التي تلقى رواجًا أو تقابل بالمدح والثناء من المحافل الغربية وذلك لتشجيع هذا الدرب من الإبداع للاستمرار والنماء، أضف إلى ذلك أن المواقع الإباحية قد تعمدت منذ نشأتها على تخصيص جانب كبير من خطاباتهما إلى المجتمعات التي تعاني من ضعف القيم وتشلت الوعي وعلى رأسها المجتمعات العربية، فقد خصصت أفلامًا جنسية يقوم ببطولتها المحجبات والمنتقبات ومرتديات زي الرهبنة بالإضافة إلى مجموعة أخرى من الأفلام ترغب في زنا المحارم ومجموعة ثالثة تنشر فيها فضائح بعض المشاهير؛ والغريب في ذلك كله أن هناك مئات الأفلام قد صُورت وأُنجت داخل البلدان العربية وبأبطال عرب. ناهيك عن الأثر الذي تخلفه تلك الأفلام وما فيها من خداع وإبهار ولذة حسية على سلوك جل أفراد المجتمع، الأمر الذي ظهر بوضوح في

الكثير من الظواهر التي لم تكن موجودة من قبل على نطاق واسع مثل التحرش وزنا المحارم والخلافات الجنسية بين الأزواج وتعاطي المخدرات والإقبال على المنشطات الجنسية بالإضافة إلى تزايد أعداد الشواذ من الجنسين.

وأعتقد أنني لن أكون واعظًا في دعوتي لإحياء فضيلة الحياء، ففيها الإصلاح المنشود ولا يستقيم بدونها الدعاء والرجاء ولا العقوبات والمصادرة لرفع ما نعانيه من بلاء.

كتب للمؤلف

- 1- الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث، المكتبة المصرية، الإسكندرية، 2000.
- 2- اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية دار الهداية، القاهرة، 2003.
- 3- أحمد فارس الشدياق قراءة في صفائح المقاومة، دار الهداية، القاهرة، 2005.
- 4- إمام المستنيرين الشيخ حسن العطار وبواعث النهضة المصرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، تحت الطبع.
- 5- «الإنسان الكامل» من عالم الأساطير إلى عصر الجينوم، ج1، في ثقافات العالم القديم، دار الهداية، القاهرة، 2004.
- 6- «أوهام الفهم» مصطلحات ومفاهيم في دائرة النقد والتقويم.
- 7- ثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد، دار الهداية، القاهرة، 2000.
- 8- حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي، دار الهداية، القاهرة، 2004، ط2، 2012.
- 9- الخطاب الديني والمشروع العلماني وجهان لعملة زائفة، دار روافد، القاهرة، 2013م.
- 10- الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود، دار الهداية، القاهرة، 2002 ط2، 2012.

- 11- دعوة العقل لقراءة إنجيل متى، دار الصفا، القاهرة، 1988.
- 12- رحلة الرجوع إلى الأمام، دار روافد، القاهرة، ط1، 2014م، ط2 مزيده، دار الجوهرة، القاهرة، 2015.
- 13- الروحية الحديثة في الثقافتين الشرقية والغربية، دار العلم، الفيوم، 1999.
- 14- الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال، دار الهداية، القاهرة، 2001.
- 15- الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية، القاهرة، 2002.
- 16- الفكر المصري الحديث بين النقص والنقد، دار نهضة مصر، ط3 2006.
- 17- فكرة التنوير بين أحمد لطفي السيد وسلامة موسى، دار الهداية، القاهرة، ط2، 2010، ط3 الهيئة العامة لقصور الثقافة 2014.
- 18- فلسفة اللاهوت المسيحي في العصر المدرسي المبكر، دار الهداية، 2008.
- 19- في الفيلسوف الكامل مصطفى عبد الرازق، دار الهداية، القاهرة، 2013م.
- 20- مدخل إلى مقارنة الأديان، دار الهداية، القاهرة، 2001.
- 21- من جوه نبدأ، دار روافد، القاهرة، 2012 ط2 دار الهداية 2013.
- 22- في الفلسفة التطبيقية، دار الهداية القاهرة، 2016.

مراجعات فلسفية

في الفكر العربي الحديث

أرض النفاق.. هذا هو التوصيف الأمثل لحال أمتنا العربية اليوم.. والتي يتجه واقعها بالمسير نحو القاع.. نحو ظلمات البحر اللجى التي لا يعترئها نور من بين يديها ولا من خلفها، وما صنع ذاك إلا المثقفون الذين فى كل واد يهيمون، ينعقون بما تطمئن قلوبهم أنه الباطل، ومع ذلك لم يتورعوا عن شرك النفاق وأردية الخزى التي صمموا على ارتدائها خوفاً وطمعاً، ليصبح حال الأمة كلها فى قاع القاع، فى عمق الوحل.. ومنه إلى طي النسيان..

والحال لم يختلف كثيراً بعد ما أسموه «ثورات الربيع العربى» التي انقلبت خريفاً وقيضاً لا رحمة فيه ولا أمل، بل النقيض تماماً حل علينا ضيفاً، حيث انتقال النخبة من جمهورية النفاق إلى إنبات وتصنيع وتعبئة النفاق وتوابعه من تملق تكبر وعنجهية بغير الحق.. إلى إهتمام بالعرض دون الجوهر.. الشكل دون المضمون.. وتلك هى أكبر أسباب التخلف والرجعية التي سارت تفضحها الشمس العربية..

ولكن هذا المفكر- عصمت نصار - وهذا الكتاب - مراجعات فكرية - يثور على تلك الأوضاع كافة، يوقظ الذهن من رقدته، يصيح حيث الراقدون وأهل النعاس الأبدى، لتخرج تعبيراته ذات الأسلوب الرقراق والفكر الرشيد، فاتحة لأبواب جديدة من الثورية.. من الفكر الحر غير المأجور يُمَنَّة ويُسرة، لنكون على أول طريق الصحة، تلك التي لا يجروء على سبيلها سوى أصحاب الفكر والحرية والشجاعة، يقدمهم قلم سيال كقلم عصمت نصار، ليضعنا الآن أمام ثورة فكرية ذات ضمير ووعى، ولعلها تبلغ مرادها فى يوم من الأيام، إن لم نره.. فيكفى أصحابها بناء الثورة الفكرية وبثها فى قلوب الموتى والراقدين..

د. محمد ممدوح